



BERKELEY, CALIFORNIA

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden,
Dr. Dorner und Dr. Ehrenfeuchter in Göttingen,
Dr. Vanderer und Dr. Palmer in Tübingen,
Dr. Weizsäcker in Stuttgart.

Sechster Band. Erstes Heft.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1861.

X 27
J 174
v 611

Ueber das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit

von

Prof. Dr. L. Schoeberlein in Göttingen.

Die Kirche kann nicht unbetheiligt bleiben an der Beantwortung der wichtigen Fragen, welche der Materialismus unserer Tage auf theoretischem und praktischem Wege aufgeworfen hat. Werden doch durch die Lösung, welche derselbe zu geben vermeint, die tiefsten Grundlagen des Glaubens und der Sittlichkeit erschüttert. Vielmehr hat die Kirche recht eigentlich die Aufgabe, diese Fragen in das Licht jener Wahrheit zu stellen, welche Alles erleuchtet, in das Licht der göttlichen Offenbarung Christi. Freilich auf das empirische Gebiet der Naturwissenschaft geht die Theologie hierbei nicht ein, sie folgt den Aussprüchen und Andeutungen, welche über das Wesen der Sache in der heil. Schrift liegen, und welche sie im Zusammenhang mit der übrigen Lehre des christlichen Glaubens nach ihrer innern Einheit zu erfassen sucht. Es fehlt im göttlichen Worte aber auch nicht an einer reichen Fülle von Wahrheiten, welche Licht eben auf jene Fragen werfen, und die kirchliche Lehre von der Schöpfung und vom Urstande, von der Menschwerdung und Auferstehung Christi, vom Sacramente und von der Auferstehung des Fleisches bietet überdies feste, sichere Anhaltspunkte zu ihrer richtigen Beantwortung dar. Der Irrthum des Materialismus wird nicht dadurch überwunden, daß man ihn vom entgegengesetzten Standpunkte, von dem des Spiritualismus, aus bekämpft. Sein Realismus ist zu gewaltig, auch in gewisser Hinsicht zu berechtigt, als daß ein abstracter Idealismus gegen ihn etwas auszurichten vermöchte. Die schwierigsten und tiefsten Fragen vermag der Spiritualismus mit seinem ungelösten Gegensatz von Gott und Welt, von Geist und Natur nicht zu beantworten. Um den Irrthum des Materialismus mit Erfolg zu bekämpfen, muß man die relative Wahrheit, die er besitzt, anerkennen: er wird nur überwunden vom

Standpunkt des Ideal-Realismus aus, den die heil. Schrift einnimmt, und den die Kirche gegen ihn durchzuführen die Pflicht hat. Die Consequenz dieses Standpunktes ist die Lehre von der geistlichen Natur und Leiblichkeit, welche die wahre Mitte geht zwischen der materialistischen Naturvergötterung und der spiritualistischen Naturverachtung und von beiden entgegengesetzten Irrthümern durch die Wahrheit einer höheren Einheit über denselben befreit.

In der Geschichte der christlichen Theologie liegen für die Begründung und Ausführung dieser Lehre bedeutende Materialien vor. Auch in neuerer Zeit hat man derselben von verschiedenen Seiten Aufmerksamkeit zugewendet, und Treffliches ist darüber in größeren und kleineren Schriften ausgesprochen worden. Aber immer steht doch diese Lehre noch wie etwas Vereinzelttes neben den übrigen da, indem ihr Zusammenhang mit dem Ganzen der Kirchenlehre noch nicht genugsam begründet und insonderheit das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit selbst noch nicht bestimmt genug entwickelt und festgestellt ist. Dieses Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit nun nach seinem Zusammenhang mit der Deconomie des Reiches Gottes in's Licht zu stellen, hat sich der Verfasser in der folgenden Abhandlung zur Aufgabe gestellt, wobei er sich aber nur auf die Grundzüge des Wesens beschränken wird und die Durchführung der Lehre in's Einzelne einer weiteren besonderen Arbeit überläßt.

1. Grundlegende Sätze aus der Gottes- und Schöpfungslehre.

Die Schöpfung ist ein Geheimniß für den creatürlichen Geist und muß es sein, weil die volle geistige Erfassung des schöpferischen Grundes von Seite des Geschöpfes ein inneres Gleichsein desselben mit jenem Grunde voraussetzte, wodurch die Schranken zwischen Schöpfer und Geschöpf durchbrochen würden. Wenn wir aber die Schöpfung auch nicht zu begreifen im Stande sind, so ist dadurch nicht ausgeschlossen, daß wir davon doch eine annähernde Erkenntniß zu gewinnen vermögen; ja darin, daß uns Gott nach seinem Bilde geschaffen hat, liegt, daß uns das Wesen seiner Schöpfung nicht völlig fremd bleiben könne.

Gott schafft kraft dessen, daß er Geist ist, und den Beweggrund seines Schaffens entnimmt er aus der Liebe, die des Geistes wesentliches Leben ist. Aber als Geist ist Gott der Dreieinige, und die Liebe ist der ewige Quell sowie das selige Band seines dreieinigen Lebens. Hieraus entspringt uns die Frage, wie die trinitarische Liebe

Gottes in die schöpferische übergehe. Eine Noth zu schaffen kann für Gott nicht bestehen, weil die göttliche Liebe in dem gebenden und nehmenden Austausch der gemeinsamen Lebensfülle zwischen Vater, Sohn und heil. Geist jenen heiligen Drang nach Gemeinschaft ewiglich zu befriedigen vermag, der den innersten Grund ihres Wesens bildet. Eine Noth zu schaffen bestände etwa für den ewiglich Einsamen, in welchem ohne eine geschöpfliche Welt die inwohnende Triebkraft des Wirkens verschlossen und das Sehnen nach Gemeinschaft unerfüllt bliebe. Wohl aber läßt uns die heilige Liebesbewegung im Kreise des trinitarischen Lebens erkennen, wie in Gottes Geiste auf freiem Wege der Gedanke einer Welterschöpfung emporatauchen konnte, ohne daß wir nach dem entgegengesetzten Irrthum hingedrängt würden, die Schöpfung aus einem Spiel des Zufalls oder aus bloßer Lust der Willkür abzuleiten. Indem der Vater im Sohne die unendliche Herrlichkeit seines Wesens, deren er den Sohn ewiglich theilhaft macht, durch den von dieser Liebesoffenbarung ausgehenden heil. Geist sich in persönlicher Lebendigkeit entgegenstrahlen sieht, so erweckt die Liebe, womit der Vater den Sohn umfaßt, in seinem Herzen den Gedanken und das Verlangen, ein Abbild dieser Herrlichkeit in selbständige Existenz außer sich zu setzen und in diese sein Bild wiederstrahlende Welt die Seligkeit zu senken, deren er in der Gemeinschaft des Sohnes durch den heil. Geist genießt. Es geschah dieß in Gott mit derselben Nothwendigkeit, wie wir auch bei der menschlichen Liebe, die aus der göttlichen quillt, die Erfahrung machen, daß sie, wo sie lebendig, wahr und lauter ist, sich in dem nächsten Kreise, darin sie steht, nicht abschließe, sondern daß sie, das Herz erweiternd, mit ihrem seligen Gefühle zugleich darüber hinausstrebt und, was ihr Sinn und Arm erreichen kann, in den Kreis ihrer hingebenden Selbstmittheilung hereinzieht. Die Idee der Welt ist so eine Geburt aus dem dreieinigen Liebeleben Gottes, und ihr Inhalt ist das in den Schranken der Geschöpflichkeit stehende Nach- und Abbild der ewigen Herrlichkeit des Sohnes. Obwohl aber im Geiste Gottes entsprungen, ist diese Welt-Idee nicht ein substantielles Moment im Wesen Gottes, sondern vielmehr ein freies Erzeugniß seines Geistes in der gleichen Weise, wie der Mensch in seinem Geiste Bilder und Gedanken erzeugt; jedoch dürfen wir dieselbe auch nicht als ein wesenloses Bild, nicht als einen bloßen abstracten Plan der Welterschöpfung auffassen, sondern sie ist Geist und Leben. Kann ja Aehnliches schon von der Gedankenwelt des menschlichen Geistes ausgesagt werden.

Wenn der Künstler eine Idee in seinem Innern bildet, so ist darin die geistige Wesenheit des Kunstwerkes, das er schafft, gegeben. Während dasselbe vorher noch nicht gewesen, ist es nun wahrhaft vorhanden, die Ausführung im irdischen Stoffe aber ist nur die Nachaußen- und Feststellung desselben, wodurch es in dieser Welt sinnlicher Wirklichkeit seinen angemessenen, faßbaren und wirksamen Bestand gewinnt. Und dasselbe gilt von seiner fortgehenden Wirksamkeit: auch diese wie seinen Ursprung hat das Kunstwerk nur in Kraft der darin zum Ausdruck gekommenen Idee des Künstlers. Sind demnach schon menschliche Ideen etwas so Wesenhaftes, daß sie im Grunde die gestaltende und bewegende Macht im gesammten Wirken der Menschheit bilden, wie viel mehr wird dieß anzunehmen sein von jenen Ideen, die in Gottes Geiste erzeugt sind! Gleichwie die äußere Wirklichkeit der göttlichen Ideen eine unendlich herrlichere ist, als die der menschlichen, nämlich eine lebendige, während das menschliche Kunstwerk nur ein schemenartiges Dasein hat, so auch muß den göttlichen Ideen selbst eine unendlich höhere Wesenheit zukommen als den menschlichen, da das Maß der Lebendigkeit eines Werks durch das Maß der Wesenhaftigkeit bedingt ist, welches den darin ausgesprochenen Ideen eignet. In der immanenten Welt-Idee Gottes haben wir sonach nicht allein das Urbild, sondern zugleich das urgründliche Wesen und die ideelle Lebensquelle der wirklichen geschaffenen Welt zu erkennen.

Indem die schöpferischen Gedanken Gottes aus dem überquellenden Grunde seiner trinitarischen Liebe emporstiegen, so empfingen sie zugleich durch die Weisheit, die aus der Liebe erwächst, im göttlichen Geiste die entsprechende Gestaltung. Was die Geschöpfe nach dem Willen der göttlichen Liebe sein und auf dem Wege eigner Entwicklung werden sollen, das steht im göttlichen Geiste mit ursprünglicher Wahrheit vorgebildet und wesentlich festgestellt, und es liegt dort auf ihnen der reine Glanz jener Herrlichkeit, die sie als Spiegel der Heiligkeit und als Gefäße der Seligkeit göttlicher Liebe besitzen. Dieß gilt von dem ganzen Inbegriff der Schöpfung in ihrer organischen Fülle, von den niedrigsten Gestaltungen an bis zur höchsten im Menschen, in welchem alle Strahlen des göttlichen Bildes zusammengefaßt sind, so daß die Welt-Idee des göttlichen Geistes als eine eigentliche Idealwelt zu denken ist. Diese innergöttliche Idealwelt ist die geistige Objectivirung der die göttlichen Liebesgedanken gestaltenden Weisheit Gottes, immanent dem göttlichen Geiste und doch nicht identisch mit demselben, sondern ein freies Erzeugniß Gottes in der Kraft seiner

trinitarischen Liebe. Indem aber die göttliche Weisheit hiernach nicht bloß als Kraft und Fähigkeit in Gott besteht, sondern zugleich auf wesentliche Weise den Inbegriff der Welt-Ideen bildet — wobei wir zunächst von der Frage absehen, ob sie nicht auch für das göttliche Wesen selbst die gleiche Bedeutung und Stellung habe, wie für die Welt —, so haben wir unter ihr offenbar mehr denn eine bloße Eigenschaft Gottes zu verstehen, vielmehr eine besondere Seite seiner innern Geisteswelt, welche für sein Wirken und Walten eine wesentliche Voraussetzung bildet. In diesem specifischen Sinne, in dieser selbständigen Bedeutung tritt uns auch in vielen Stellen der heiligen Schrift die Weisheit Gottes entgegen¹⁾. Doch ist andererseits zu weit gegriffen, wenn man sie mit dem göttlichen Logos identificirt hat, so eng auch die Beziehung beider zu einander ist, wie der Verlauf unserer Darstellung zeigen wird. Denn während die Kirche den Logos in Gott als ideell-reelles Geistesleben auffaßt und ihm Persönlichkeit zuschreibt, ist die Weisheit Gottes ein rein ideelles Geistesleben und als solches unpersönlich. Aber wie der Logos gehört auch sie der göttlichen Ewigkeit an, sie ist vor und über aller Zeit, und es kann in Bezug auf sie kein zeitliches Vor und Nach im göttlichen Wesen ausgesagt werden. Nur das Verhältniß der Abhängigkeit und Bedingtheit ist hierbei festzuhalten, indem das göttliche Wesen unabhängig von der Welt-Idee eine in sich lebendige und sich selbst genügsame Existenz besitzt, hingegen der Gedanke der Welt auf einen freien Act der überströmenden Liebe Gottes zurückzuführen ist.

Aber die Gott immanente Welt-Idee verbleibt nicht in diesem ihrem vorzeitlichen Sein. Gott hat sie als Möglichkeit gesetzt, diese drängt zur Wirklichkeit; sie ist ein Leben voll geistiger Kräfte, diese wollen sich entfalten und wirken; sie bildet eine reiche innere Welt, diese verlangt ihre Fülle zu offenbaren und in die Existenz freier Selbständigkeit und reiner Herrlichkeit überzuführen. Wie die Idee, welche der Künstler in seinem Geiste concipirt, nicht in todter Ruhe darin verharret, sondern vor ihm spielt und die Lust in ihm rege macht, sie auszuführen, so gilt es in derselben, nur noch unendlich intensiveren Weise von der im göttlichen Geiste ruhenden Welt-Idee, wie dieß in der betreffenden Stelle der heiligen Schrift, in den Proverbien, anschaulich geschildert ist²⁾. Soll jedoch die immanente Idee in

¹⁾ σοφία, חֵכֶם, Proverb. 8, vgl. Buch der Weisheit; im N. T. Eph. 3, 10.

²⁾ Proverb. 8, 29—31.

äußere selbständige Wirklichkeit treten, soll es zur Schöpfung kommen, so bedarf es in Gottes Geiste noch eines weiteren Factors, es bedarf einer Kraft, welche die Idee aus ihrer stillen Immanenz nun wirklich ausführt. Auch diese entspringt aus der göttlichen Liebe. Indem nämlich die Idee der Welt in der unendlichen Fülle der darin beschlossenen Bilder vor Gottes Geiste spielt, erfüllt sich sein Herz mit heiliger Freude über diese Möglichkeit seliger Existenzen außer dem Kreise seines Wesens, und diese Freude macht seine Liebe brünstig und erweckt in ihr den Willen, diese Idealwelt zu verwirklichen, eine Welt wirklich zu schaffen. Der schöpferische Wille ist nicht eine bloße formale Selbstzusammenfassung Gottes, er ist eine Energie jener Liebe, aus welcher bereits die Idee der Welterschöpfung ihren Ursprung genommen, er ist wesentlich Liebeswille. Dieser Wille nun ist es, welcher die göttliche Idee aus der stillen Innerlichkeit des göttlichen Geistes herausführt, damit sie laut und wirksam werde. Aber dieses vermag der Wille wiederum nicht für sich allein. Wohl ist er selbst es, welcher wirkt, aber die Kraft zum Wirken, die Macht, quillt ihm aus der göttlichen Wesenheit. Wenn es in der heiligen Schrift heißt, daß Gott Geist sei, so meint sie darunter kein abstractes, sondern ein concretes Wesen, ein Wesen, darin eine unendliche Fülle von Kräften und zwar in vollkommenster Harmonie des Lebens besteht. Wie nur auf dem Grunde solcher Lebensfülle der Geist sein selbst bewußt zu werden und sich selbst zu bestimmen vermag, so auch wird sein Wille nur vermöge dieser eingebornen Kräfte des Wesens mächtig, die ideale Welt, welche er auf freiem Wege in sich gebildet hat, in äußere Wirklichkeit hervortreten zu lassen. Ohne den Willen der Liebe bliebe diese Kraft des Wesens verschlossen. Wäre Gottes Leben nicht Liebe, so würde sein Wille sich nimmermehr der Erschaffung einer Welt zuwenden, sondern in sich gefehrt bleiben. Aber nachdem aus der göttlichen Liebe die Idee der Welt entsprungen ist und der Wille der Liebe sie aus der göttlichen Innenwelt in äußere Wirklichkeit überzuführen im Begriffe steht, so erregt derselbe hierzu die immanente Kraft seiner Wesenheit, und von ihr getragen tritt die Idee der Welt aus dem Geiste Gottes wirklich hervor, wird kund und offenbar und vermag ihre innere Fülle wirksam nach außen zu entfalten. Dieser die immanente Idee der Welt durch die Kraft der göttlichen Wesenheit in äußere Wirklichkeit setzende Wille Gottes ist das schöpferische Wort, das Wort Gottes, wodurch Alles geschaffen worden, wie uns

die biblische Erzählung berichtet: „und Gott sprach: es werde Licht; und es ward Licht 2c.“¹⁾

Indem Gott die schaffende Kraft seines Willens nur vermöge seiner naturhaften Wesenheit zu offenbaren im Stande ist, so wird in der heiligen Schrift parallel mit dem Worte Gottes auch der Hauch seines Mundes als das Medium bezeichnet, wodurch Gott die Dinge geschaffen hat²⁾. Es ist diese Bezeichnung nicht als bloße Redensart oder leeres Bild anzusehen, sondern es liegt ihr eine sehr bestimmte Realität zum Grunde, und wohl ließe sich in dieser Hinsicht die Analogie mit dem menschlichen Sprechen, wenn hier der Ort dazu wäre, weiter in's Einzelne verfolgen. Der Aushauch aber, unter welchem das Sprechen Gottes geschieht, bezeichnet überdies einen Fortschritt in dem Proceß des göttlichen Schaffens selbst. Das, was die Idee zum Worte macht, ist, wie-wohl durch das Medium jenes Hauchens, der Wille; dadurch tritt die Idee in äußere Wirklichkeit. Doch bleibt hierbei die göttliche Offenbarung nicht stehen, sondern soll die ausgesprochene schöpferische Idee organische und bleibende Wirksamkeit erlangen, so muß sie in die innere Wesenheit dessen selbst, was durch das Schöpferwort gesetzt wird, eingeführt werden. Und hierfür hat der göttliche Hauch und Odem seine spezifische Bedeutung. So lange der Stoff der Welt noch als allgemeines chaotisches Lebenselement vorhanden war, ist bloß von einem Schweben und Weben des göttlichen Lebenshauches über demselben geredet³⁾. Als aber durch das göttliche Wort aus diesem allgemeinen Elemente die besondern einzelnen Gestaltungen und Wesenheiten hervorgerufen wurden, da senkte Gott sein Wort in diese Creaturen selbst ein; durch den Odem seines Mundes wurde sein Schöpferwort den Geschöpfen immanent und in ihnen selbst zu einer bildenden Macht des Lebens. Weil es jedoch nicht ein bloßer Hauch ist, sondern weil derselbe das göttliche Wort, weil er die schöpferische Idee und den schaffenden Willen Gottes trägt und in sich faßt, so haben wir darin mehr denn eine bloß psychische, vielmehr zugleich eine intellectuell = ethische Macht, wir haben darin das zu erkennen, was wir Geist zu nennen pflegen. Geist ist Hauch⁴⁾, ist Wesens-

¹⁾ רָבַר, ῥῆμα, 1 Mos. 1; Ps. 33, 6; Hebr. 1, 3.

²⁾ רִיחַ פִּי, רִיחַ, Ps. 33, 6. 104, 30; Job 33, 4.

³⁾ 1 Mos. 1, 2.

⁴⁾ רִיחַ, πνεῦμα, spiritus, vergl. Geist.

Aushauch, ist wirkende Macht des Wortes, worin ein Wesen sein inneres Leben ausspricht. Jeder Geist, welcher wirkend waltet, geht von einem Worte aus, sei dasselbe thatkräftige Rede oder redende That, und pflanzt als Aushauch desselben sein specifisches Leben fort.

Es sind sonach von uns im Acte des göttlichen Schaffens und speciell in der Entfaltung des schöpferischen Geistes Gottes drei Stadien zu beachten. Zuerst besteht dieser schöpferische Geist als Welt-Idee im göttlichen Geiste, ein freies Erzeugniß der Liebe Gottes, alsdann tritt er als göttlicher Schöpferwille aus Gott hervor, die Geschöpfe in die Wirklichkeit rufend, und schließlich senkt er sich als göttlicher Hauch zum Princip des Lebens in die geschöpflichen Wesen selbst ein. In seiner göttlichen Immanenz hatten wir ihn als die schöpferische wesentliche Weisheit Gottes erkannt, darin alle Geschöpfe ihren ewigen ideellen Lebensgrund haben. Insofern sind alle Geschöpfe Ausflüsse der göttlichen Weisheit, die in ihnen Wirklichkeit annimmt. Im Heraustreten aus Gott wird er zum schöpferischen Worte Gottes, wodurch alle Dinge geschaffen sind. Insofern sind die Geschöpfe ausgesprochenes, lebendig fixirtes Gotteswort, göttliche Wortgebilde — entstanden, wie durch den bestimmten Klang die homogene Klangfigur gebildet wird. Mit der Einsenkung in die Creaturen selbst endlich vollendet er sich zum Geiste Gottes, der als Hauch des Lebens aus Gott die göttliche Idee der geschöpflichen Wesen sowie das schöpferische Gotteswort, das sie in's Dasein gerufen, in sich trägt und sich somit als Einheit göttlichen schöpferischen Denkens, Wollens und Vermögens darstellt. Dieser Geist Gottes bildet für Alles, was ist, die immanente Quelle des Lebens und die wirkfame Ursache für die Form seines Daseins. Insofern ist Alles, was Gott geschaffen hat, begeistert, und alle Geschöpfe sind Gefäße und Organe des göttlichen Geistes, um durch denselben in die innere Einheit mit der schöpferischen Idee Gottes eingeführt zu werden.

Indem nun aber dieses Walten des schöpferischen Geistes Gottes von der ewigen Erfassung der Weltideen an bis zu ihrem Aus- und Einsprechen in die Creaturen selbst durch die Liebe Gottes bedingt ist, welche ihre wesentliche Offenbarung und persönliche Wirklichkeit im Kreise des dreipersonlichen Lebens Gottes hat, so erhellt, wie bei dem Acte der Schöpfung die gesammte Trinität wirksam gedacht werden müsse. Derselbe Logos, durch welchen die in der Tiefe des göttlichen Wesens ruhende Lebens- und Lichtherrlichkeit desselben ihre immanente

Darstellung gewinnt — daher er der Logos katexochen¹⁾, nämlich der Offenbarer des göttlichen Wesens selbst, eben hiermit aber „Gott von Gott“ ist — derselbe Logos ist es auch, durch welchen sich das innere Leben Gottes nach außen aufschließt. Ist doch das Weltbild dem göttlichen Geiste aus dem Anblick der ewigen Herrlichkeit des Sohnes aufgestiegen, und diese gedachte der Vater in der Welt abbildlich darzustellen. So nun bildet der Sohn auch das Offenbarungsprincip, durch welches die schöpferischen Gedanken Gottes in äußere Wirklichkeit treten, durch welches die Welt geschaffen wird²⁾. Aber wie jener innergöttliche Offenbarungsproceß wiederum sich durch den Logos, den Sohn, nicht vollzieht, ohne daß der Vater den ursächlichen Lebensgrund dazu darböte und der heil. Geist das belebende, einigende und verklärende Medium dafür bildete, so auch geschieht das schöpferische Sprechen des Sohnes nur in der gleichen lebendigen Gemeinschaft mit dem Vater und heil. Geiste. Der Sohn nimmt, was er durch das Wort setzt, aus dem Wesen des Vaters, darin die schöpferischen Ideen in urbildlicher Herrlichkeit ruhen und daraus die Kraft des Schaffens entquillt, vom heil. Geiste aber geht der Lebenshauch aus, durch welchen das schöpferische Wort den Creaturen immanent wird, um sie von innen in die Einheit mit ihrem Urbilde einzuführen, so aber, daß auch er, was er wirkt, nicht aus sich selbst, sondern vom Vater nimmt und vom Sohne.

Wir haben demnach wohl zu unterscheiden: das innertrinitarische Wort und das schöpferische Wort, dergleichen den innertrinitarischen (heil.) Geist und den von ihm in die Welt ausgegangenen schöpferischen Lebensgeist. Der innergöttliche Logos und Geist bilden wesentliche Momente in dem ewigen immanenten Selbstentfaltungsproceß der göttlichen Liebe und machen mit dem Vater das dreipersonliche Wesen Gottes aus. Hingegen das Schöpferwort und der schöpferische Lebensgeist sind ein freies Erzeugniß der göttlichen Liebe, wodurch die Welt entsteht, ähnlich wie das Wort des Menschen und der davon getragene Geist, der von demselben ausgeht, zwar im Geiste des Menschen entspringen, aber von dem Wesen desselben selbst sich dennoch bestimmt unterscheiden. Doch besteht zwischen beiden wiederum ein wesentlicher innerer Zusammenhang. Gott würde kein schöpferisches Wort sprechen können, wenn

¹⁾ Joh. 1, 1.

²⁾ Col. 1, 15—17. δι' αὐτοῦ, Joh. 1, 3; Hebr. 1, 3.

er nicht ewiglich in sich selbst das Wort seines Wesens aussprache, und es würde von ihm kein Geist in die Welt ausgehen können, wenn nicht der heil. Geist das Band seines eignen innern Lebens bildete. Eben von dem, der das innergöttliche Wort ist, wird das schöpferische Wort gesprochen, und vom innergöttlichen Geiste geht der schöpferische Geist aus, und dieses ist beiderseits Abbild und öconomische Offenbarung von jenem. Ja Gott würde das Wort zum Werden der Welt nicht gesprochen und in die werdende Welt den belebenden und bildenden Geist nicht gesenkt haben, wenn er nicht, um seiner Liebe volle Genüge zu thun, die ganze Schöpfung auf das Ziel angelegt hätte, daß er sich selbst persönlich durch sein wesentliches Wort (den innergöttlichen Logos) der Welt einspreche ¹⁾ und durch seinen Wesensgeist (den innergöttlichen, heil. Geist) sich persönlich in die Welt einsetze. Und eben für dieses die Welt in die wahre Gotteseingemeinschaft aufnehmende Einsprechen des wesentlichen Wortes dient das Aussprechen des Schöpferwortes als grundlegende Voraussetzung, und für die die Welt auf innerem Wege vollendende Einwohnung des heil. Geistes das anfängliche Ausgehen des Schöpfergeistes in dieselbe.

2. Geist in der Natur und im Menschen.

Wenn es schon ein Geheimniß für uns bleibt, wie im Geiste Gottes die Idee einer Welt entstehen konnte, da er doch in dem trinitarischen Kreise seines Liebelebens ewiglich Genüge und Seligkeit besitzt, so ist es vollends ein Geheimniß für uns, wie dieser Gedanke in Wirklichkeit treten, wie die göttlich-innerliche Idealwelt zur äußeren Realwelt werden, wie insonderheit der Stoff entstehen und in dieser Welt des Stoffes Leben sich regen und Seelen werden konnten, die vorher nicht waren. Wie uns jenes in die Unergründlichkeit der Liebe Gottes weist, so dieses in die Unergründlichkeit der Macht seines Geistes. Ob wir's aber auch nicht verstehen wir wissen's durch den Glauben, daß die Welt der Sichtbarkeit nicht aus Sichtbarem, sondern durch unsichtbare Macht entstanden ist ²⁾. Dafür giebt uns Zeugniß der währende Bestand der Welt. Denn das Wort, wodurch von Gott die Dinge in die Wirklichkeit gerufen worden sind,

¹⁾ Col. 1, 17. *eis autón.*

²⁾ Hebr. 11, 3: *πίστει νοοῦμεν καιηγρίσθαι τοὺς αἰῶνας ὅηματι θεοῦ εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλέπομενα γεγονέναι.*

das wirkt in denselben fort, und hierdurch bestehen sie ¹⁾, wie sie dadurch entstanden sind. Das Schöpferwort wirkt in den Geschöpfen fort durch den Geist, der von demselben ausgegangen und in die Geschöpfe gehaucht worden ist. Wenn nun das Schöpferwort Träger der göttlichen Idee sowie des schaffenden Willens Gottes ist, so gilt dasselbe von dem den Creaturen eingesenkten Geiste, der von dem Schöpferworte ausgegangen. Es darf das Verhältniß nicht so aufgefaßt werden, daß die Geschöpfe wohl göttliche Ideen aussprechen, diese selbst aber ausschließlich in Gott beständen, und somit die Geschöpfe von der Idee, die sie darstellen, getrennt wären. Nein, ihre Idee wohnt den einzelnen Creaturen inne, und nur vermöge dieser Immanenz sprechen sie dieselbe in lebendiger Weise aus, so daß sie als ausgesprochene Ideen Gottes zugleich redende Zeugen seiner Herrlichkeit und Liebe sind. Doch darf die Sache ebenso wenig umgekehrt werden, als ob diese Ideen nun blos in den Creaturen und nicht mehr in Gott beständen. Wiewohl von Gott ausgegangen, sind sie doch nicht von ihm abgegangen. Wenn schon ein Mensch seiner Gedanken nicht dadurch verlustig geht, daß er sie ausspricht, vielmehr durch solches Aussprechen sie bekräftigt und in sich befestigt, so gilt dieß in absoluter Weise von den göttlichen Ideen. Obwohl durch die Schöpfung in die Welt der Sichtbarkeit eingesenkt, verharren sie doch zugleich in der innern Welt des Geistes Gottes, welche ihren ewigen Lebensquell bildet. Und eben diese Ideen sind das Medium, wodurch Gott der Welt immanent ist. Mit seinem eignen Wesen ist Gott der Welt nicht immanent, sein Wesen hat eine von der Welt unterschiedene Existenz, Gott wohnt in einem für die irdische Creatur unzugänglichen Lichte ²⁾. Aber indem Gott seine schöpferische Idee in das einzelne Geschöpf und, da dieß in gleicher Weise von allen Geschöpfen gilt, indem er die Welt-Idee überhaupt als schöpferischen Geist in die Welt einsenkt, so wohnt und weßt zwar Gott nicht, aber er waltet und wirkt durch diese schöpferische Idee in der Welt. Vermittelt derselben durchdringt und durchwaltet himmlisches, ewiges Wesen die irdische, zeitliche Geschöpflichkeit, während dagegen Himmel und Ewigkeit an sich, darin Gott wohnt, unendlich über diese zeitliche, irdische Welt erhaben sind. Diese der Welt immanente göttliche Idee ist das Angeld, welches die Creatur von Gott empfangen hat, daß

¹⁾ Hebr. 1, 3. *φέρων τὰ πάντα τῷ ὄνματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.*

²⁾ 1 Tim. 6, 16.

auch sie für die Ewigkeit bestimmt sei und an der göttlichen Ewigkeit Theil nehmen solle, ja sie bildet die allgemeine Brücke, auf welcher allein unser Eingang in Himmel und Ewigkeit stattfinden kann — wenngleich freilich zur Verwirklichung solchen Eingangs noch weitere, jedoch eng damit zusammenhängende Bedingungen erfüllt werden müssen, wovon im Laufe unserer Darstellung specieller wird zu handeln sein. Was wir aber hiermit von dem einen, das Wesen des Schöpfergeistes bildenden Momente, von der göttlichen Welt-Idee, dargethan haben, gilt nicht weniger von den übrigen Momenten. Wie diese göttliche Idee aus der stillen Immanenz des göttlichen Lebens nur durch den Willen Gottes ausgegangen ist, so führt sie auch ihr Innesein und Innewirken in der Creatur nur durch diesen Willen, durch welchen sie in die Creatur eingetreten. Und dieser ihr immanente göttliche Wille, wodurch sie lebt und besteht, macht sich fort und fort in ihr geltend, für ihre Naturseite als Princip der Lebensordnung, für ihre Personseite als sittliche Auctorität. Und ebenso bleibt auch der Aushauch aus dem göttlichen Wesen, wodurch das jene Idee und diesen Willen in sich fassende Wort laut und wirksam wird, als lebenswirkende Macht in den Creaturen. Alles, was ist, besteht nur dadurch, daß es durchweht und inwendig getragen ist von diesem aus Gott eingeströmten Hauch des Lebens. Indem aber auf diese Weise Gedanke, Wille und Aushauch Gottes, wodurch das schöpferische Wort entsteht, in dem der Creatur eingehauchten Geiste sich fortsetzt, so ist es also mit Einem Worte dieser schöpferische Geist aus Gott in der Creatur, wodurch alle Creatur ihren ideellen und reellen Bestand hat. Der Weltkreis ist voll Geistes des Herrn ¹⁾. In Allem, was ist, lebt, wohnt und waltet Gottes Geist ²⁾. Wie Alles durch das Wort Gottes entstanden ist, so besteht Alles durch den Geist Gottes, der von seinem Worte in die Creatur ausgegangen, und wodurch sich sein Wort fortgehend in ihnen ausprägt, so daß die Geschöpfe nicht bloß einmal ausgesprochene, sondern fort und fort lebendig zeugende Gottesworte sind.

Insofern nun der Geist Gottes den Geschöpfen auf so wesentliche Weise immanent ist, kann derselbe in gewissem Sinne auch als ihr Geist bezeichnet werden, wie solches die heilige Schrift an ver-

¹⁾ Buch der Weisheit 1, 7.

²⁾ 4. Buch Mos. 16, 22. Gott ist ein Gott der Geister für alles Fleisch. Jes. 42, 5. Gott giebt allem Volk auf Erden den Odem und Geist. Hiob 32, 8.

schiedenen Orten nicht allein vom Menschen — von welchem es, wie wir sehen werden, in specifischem Sinne gilt und geltend zu machen ist —, sondern auch von der Thier- und gesammten Naturwelt aussagt ¹⁾. Das oben von der schöpferischen Idee Gesagte findet seine Anwendung auf den schöpferischen Geist überhaupt. Nicht darf der schöpferische Geist Gottes und der Geist der Creaturen als ein verschiedenes Leben gedacht werden, vielmehr ist es Ein Leben göttlichen Geistes, das sich uns aber von zwei Seiten und in zwei Stadien seiner Entfaltung darstellt. Geist Gottes ist der Geist in Hinsicht seines Ursprungs, als Erzeugniß aus dem persönlichen Leben Gottes, und Geist der Creatur hinsichtlich seiner Wirksamkeit, als ideelle Seite und Princip ihres Bestandes. Was aber die Stadien seiner Entfaltung anlangt, so ist er einerseits in stetem Ausfluß aus Gott und in steter Einströmung in die Welt und ihre Einzelwesen begriffen, nach welcher Seite die heil. Schrift ihn vorzugsweise „Geist Gottes“ nennt ²⁾, andererseits ist er den Geschöpfen selbst wesentlich innewohnend als „Hauch des Lebens“, welcher ihnen von innen heraus ihr Leben in stetiger Weise wirkt und im physischen Odem seine währende Erscheinung hat ³⁾. Diese zwei Entfaltungsstadien des göttlichen Geistes in der Welt sind aber nicht als fertig abgeschlossen und völlig aufeinander liegend zu denken, sondern vielmehr im steten Proceß lebendiger Bewegung und Durchdringung, welcher uns eben klar macht, wie die Erhaltung der Welt eine fortgehende Schöpfung derselben sei. Wie wir es von der schöpferischen Idee Gottes gesagt haben, so müssen wir es von dem schöpferischen Geiste Gottes überhaupt, darin sie nur ein Moment bildet, wiederholen: dieser sein Geist ist es, wodurch Gott, während er selbst persönlich in seinem ungeschaffenen Himmel wohnt, in der geschaffenen Welt waltet und wirkt. Und wenn auch die göttliche Liebe in dieser ihrer schöpferischen Offenbarung noch nicht ihr innerstes Wesen gegen die Welt aufgeschlossen hat und insonderheit noch nicht persönlich mit ihr sich einigt, so ist doch dieser Geist vermöge der ihm innewirkenden göttlichen Weisheit (der wesentlichen Sophia) bereits der wesenhafte Träger des

¹⁾ Hebr. 12, 9. Gott der Vater der Geister. Pred. 3, 21. Ps. 104, 29. Gott nimmt den רוח der Thiere weg. Hiob 34. 14. Gott sammelt Aller Geist und Odem zu sich.

²⁾ רוח, 1 Mos. 1, 2. 6, 3 u. a. St.

³⁾ רוח und נשמה, 1 Mos. 6, 17; Hiob 27, 3; Jes. 2, 22.

seligen Rathschlusses, den Gott von Ewigkeit mit seiner Welt hat, und das Unterpfand für eine spätere, selbst persönliche Einigung Gottes mit ihr, die er nach ewigen, in seinem persönlichen Wesen ruhenden Urbildern geschaffen hat.

Doch ist hierbei auf die verschiedene Weise zu achten, wie der Geist Gottes in den Creaturen selbst wohnt und wirkt. Mit und in demselben ist die ganze schöpferische Idealwelt Gottes in diese Welt der Sichtbarkeit ausgegossen und bildet, Alles unsichtbar durchwogend und durchwaltend, den ewigen Grund, darauf sie ruht, das göttliche Lebensprincip, das sie bewegt und gestaltet, und das himmlische Ziel, welches sie in ihrer Entwicklung erreichen soll. Aber das Walten dieses allgemeinen Geisteslebens individualisirt sich wiederum für und in den einzelnen Wesen. Jedem Wesen ist durch den Geist die besondere Idee inne, die Gott ewiglich von ihm gefaßt hat, und wirkt darin als die bildende Macht eben seines individuellen Wesens¹⁾. Nicht so zwar, daß ihr eine vom allgemeinen göttlichen Geistesleben in dieser Welt getrennte Existenz und Wirksamkeit zukäme; nein, nach der organischen Gliederung des göttlichen Reichs, wonach das Einzelne seinen Bestand nicht für sich, sondern für das Ganze und mit demselben haben soll, besteht der engste solidare Zusammenhang des Einzel- mit dem allgemeinen Geiste, und der Einzelgeist ist zugleich nach seiner Weise und in seinem Maße ein Spiegel, darin das Ganze sich ab- und wieder spiegelt. Doch aber bildet das Geisteswalten Gottes in dem einzelnen Wesen wieder seine besondere Einheit, wodurch dasselbe eben dieses Wesen und als solches ein lebendiges Glied des Ganzen ist. Dieß findet seine Bestätigung in der verschiedenen Sprachweise der heil. Schrift, wonach sie bald vom Geiste Gottes als Einem Gesamtleben, das die Welt durchwaltet, redet, bald jedem Geschöpfe seinen Geist zuschreibt und Gott einen „Gott der Geister für alles Fleisch“ und einen „Vater der Geister“ nennt²⁾.

Diese Verschiedenheit im Geisteswesen der Welt ist aber nicht die einzige, die uns begegnet. Von nicht minder hoher Bedeutung ist die verschiedene Stellung, welche dieser Geist zu den geschöpflichen Wesen selbst einnimmt, und welche sie zu ihm haben. Auch diese ist verschieden je nach dem göttlichen Liebesgedanken, der in den einzelnen Wesen zur Verwirklichung kommen soll, und je nach der Weise und

1) Ps. 139, 16; Jer. 1, 5; Apgsch. 7, 58; Röm. 8, 16.

2) S. die obigen Stellen.

dem Maße, als Gott dieselben an seinem eigenen Leben will Theil nehmen lassen.

In der niederen Natursphäre der bloßen elementaren Stoffe mit ihren mannichfachen Verbindungen und Gestaltungen finden wir das Walten des Geistes noch völlig ungelöst von diesen stofflichen Gebilden selbst. Dieselben stellen bloß dar, was der Geist in ihnen ausspricht und durch sie wirkt. Und was wir Geseze der Natur zu nennen pflegen, ist Offenbarung dieses die Stoffe durchwaltenden Geistes, wodurch sie sind und bestehen, und wodurch ebenso ihre allgemeine und das Ganze zusammenhaltende als ihre besonderste, in den einzelnen stofflichen Wesen sich auf's mannichfachste individualisirende Wirksamkeit bedingt ist. Im Wesentlichen bleibt das Verhältniß das gleiche auch in den höheren Sphären des Naturlebens. Die Erfahrung lehrt uns, daß auch die Naturseelen (wie der Stoff selbst) nicht mehr seien denn bloßes Organ jenes Geistes. Sie empfinden wohl ihre eigene Leiblichkeit und durch dieselbe die Einflüsse der umgebenden Naturwelt; sie besitzen überdieß die Fähigkeit, ihren Leib zu bewegen und zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse, sowie zur Aneignung der äußeren Welt zu gebrauchen. Dieß Alles vermögen sie durch die Kraft und nach den Gesezen des sie belebenden und durchwirkenden Geistes. Aber sie wissen von diesem Geiste selbst nicht, sie haben nicht die Macht, sich ihm zu entziehen oder zu überlassen, sie thun in blinder Weise und müssen thun, wozu sie gesetzt sind, und wozu sie der Geist unter dem vermittelnden Einflusse ihrer Leiblichkeit und der äußeren Natur treibt.

Anders dagegen ist es beim Menschen gemäß der specifischen Stellung, welche derselbe im Reiche der Creaturen einnimmt. Wenn uns auch in allen Geschöpfen eine abbildliche Seite des göttlichen Wesens irgendwie entgegentritt, da Gott, der Vollkommene, nichts Anderes denn Abbilder seines vollkommenen Wesens schaffen kann, so ist doch das zusammenfassende Abbild, das Abbild seines persönlichen Wesens, Ebenbild Gottes im vollen Sinne des Wortes, erst im Menschen gegeben. Der Mensch ist das eigentliche Ziel der Schöpfung. Hätte Gott nicht den Menschen schaffen wollen, er hätte die ganze Natur nicht geschaffen; ohne den Menschen wäre die Natur sprach- und seelenlos. Aber indem Gott den Menschen als sein wahres creatürliches Ebenbild zu schaffen gedachte, so mußte er auch eine Stätte bereiten, auf welcher der Mensch wohnen, die Fülle der göttlichen Güter schmecken und die ihm zugewiesene Aufgabe lösen konnte. Und

erst nachdem diese Stätte mit der Menge der ihre Fülle bildenden Wesen bereitet war, konnte der Mensch geschaffen werden als Herr der Schöpfung und als Haupt der übrigen Wesen, deren Strahlen alle in ihm zur Einen ebenbildlichen Herrlichkeit Gottes auf Erden zusammenlaufen. Indem aber hiernach die schöpferische Liebe Gottes auf dem Menschen in specifischer Weise ruht, so zwar, daß Gott in ihm ein creatürliches Bild des ewigen Sohnes selbst setzte, so muß auch der schöpferische Lebensgeist, welchen er in seine Creaturen einsetzt, im Menschen eine andere Stellung einnehmen und eine andere Wirksamkeit üben, als bei den bloßen Naturwesen. Solche Verschiedenheit tritt uns schon im göttlichen Schöpferworte entgegen, von welchem dieser Geist des Lebens ausgeht.

Die Naturwesen sind durch das einfache „Werde“ entstanden. Gott wollte, daß sie seien, und indem Gott diesen Willen durch den Hauch seines Mundes aussprach, gingen sie durch die Macht dieses Wortes aus ihrem mütterlichen Elemente als Wesen hervor ¹⁾). Hingegen ist die Schöpfung des Menschen nach dem Berichte der heil. Schrift auf andere Weise geschehen, und zwar in zweifacher Hinsicht. Für's Erste hat Gott bei sich selbst einen förmlichen Beschluß zu diesem Werke gefaßt: „Lasset uns Menschen machen“ ^{2c}). Dieß deutet auf ein tieferes Sichselbsterfassen Gottes in seiner Liebe hin, aus welchem die Schöpfung des Menschen entsprang. Sodann aber hat Gott auch bei der Ausführung einen anderen Weg eingeschlagen, wenn es heißt: „Und Gott der Herr bildete den Menschen aus Staub von der Erde und blies in seine Nase den Hauch des Lebens, und es ward der Mensch zur lebendigen Seele“ ²⁾). Indem Gott auf diese Weise selbst aus dem irdischen Stoffe den Menschen bildete und seinen Odem ihm einhauchte, trat er offenbar bereits von Anfang an zum Menschen in ein nicht allein unmittelbares, sondern zugleich in ein geradezu persönliches Verhältniß. Dieß konnte aber nicht ohne Einfluß auf die Stellung des göttlichen Geistes im Menschen sein. Wir sehen bei der Schöpfung des Menschen drei Factoren zusammenwirken. Die Erde bietet den Stoff zum Leib des Menschen dar (wodurch der Mensch „Staub von der Erde“ ist), Leben empfängt er durch den Lebens-

¹⁾ 1 Mos. 1, 3: „Es werde Licht.“ 11: „Es lasse die Erde aufgehen Gras und Kraut.“ 20: „Es erzeuge sich das Wasser mit webenden und lebenden Thieren“ ^{2c}).

²⁾ 1 Mos. 2, 7.

odem, den lebewirkenden Odem aus Gott ¹⁾, den Gott durch Einhauchung in ihn senkt, und als Resultat dieser Einwirkung geht die Seele hervor, die lebendige ²⁾. Die das Wesen des Menschen bildenden Bestandtheile sind mithin: erstlich ein bereits Geschaffenes, das als Stoff zur Bildung des Leibes dient, Staub von der Erde, sodann ein Ungeschöpfliches, aus Gott Gehauchtes und ihm Eingehauchtes, nämlich der die schöpferische Idee und den Schöpferwillen Gottes tragende Odem Gottes, der schöpferische Geist, und endlich als Drittes ein durch Einwirkung des göttlichen Hauches auf den irdischen Stoff Neuervorgebrachtes: die Seele, weder Erde von Erde, wie der Leib, noch Geist von Geist, wie der Geist des Menschen, sondern ein von beiden specifisch Unterschiedenes, geschaffen und doch geistig, geistig und doch geschaffen — deßhalb gleicherweise fähig, mit dem Leibe wie mit dem Geiste eine wahre Einigung einzugehen. Der Leib ist das Substrat des menschlichen Lebens, der Geist das Princip, von welchem die Kraft des Lebens ausgeht, und die Seele das Leben selbst, welches ein ebenso leibgetragenes als geistgewirktes ist ³⁾. Der Leib ist das passive Element, der Durchwirkung wartend von der Seele und dem Geiste, von jedem in seiner Weise; der Geist ist das active Element, Seele und Leib durchwirkend, jedes in seiner Weise, die Seele aber steht zu beiden, zu Leib und Geist, in Wechselwirkung, activ gegen den Leib und passiv gegen den Geist, doch beides nicht in ausschließlicher Weise, sondern so, daß sie für jene Activität zugleich Einflüsse vom Leibe her erfährt, und daß sie zu den vom Geiste ausgehenden Einwirkungen selbst eine Stellung sich giebt. Und diese gegenseitige Beziehung und Wechselwirkung der Bestandtheile menschlichen Wesens ist so durchaus in diesem selbst begründet, daß das Fehlen oder Aufhören des einen derselben eine Beeinträchtigung oder Aufhebung des gesammten Wesens mit sich bringt. Leib und Seele sind todt ohne den Geist, das objective Princip des Lebens; ohne die Seele, den subjectiven Lebensmittelpunkt, haben Leib und Geist keine Bedeutung, und ohne den Leib, die basische Lebensmacht, fehlt dem Geiste und der Seele das unumgänglich nothwendige Medium für ihr Wirken in der Welt der Sichtbarkeit. Das menschliche Wesen ent-

¹⁾ נְשִׁמָּה חַיִּים.

²⁾ נֶפֶשׁ חַיָּה.

³⁾ Immer finden wir, wo eine nähere Bezeichnung hinzugesetzt ist, נְשִׁמָּה mit חַיִּים verbunden und נֶפֶשׁ mit חַיָּה.

steht deshalb auch in der simultanen Einheit dieser drei Bestandtheile, wie schon im Acte der Schöpfung, so noch fortgehend in dem der Zeugung, und auch die Vollendung kann nur mit der vollkommenen simultanen Einheit derselben sich verwirklichen. Wenn aber vorübergehend eine theilweise oder gänzliche Lösung des einen dieser Bestandtheile von den andern eintritt, so ist dieß eine Störung der Integrität, welche ihre Ursache nur haben kann in einer Aufhebung des richtigen Verhältnisses, in welches der Mensch ursprünglich zu Gott in seinem Reiche gesetzt war.

Welches ist nun aber näher die Stellung und Bedeutung des Geistes im Wesen des Menschen? Der Hauch aus Gott, wodurch der Mensch auf der Grundlage des stofflichen Leibes eine lebendige Seele geworden, ist im Wesen kein anderer, als der Hauch des göttlichen Mundes, wodurch Alles geschaffen ist und besteht. Er ist Geist als Einheit göttlichen Gedankens und Willens und wesenhafter Träger des göttlichen Schöpferwortes. Vermöge dieses Geistes trägt der Mensch die göttliche Idee seines Wesens wahrhaft in sich; wie Gott will, daß der Mensch als Einheit von Leib und Seele sei und durch eigene Entwicklung werden solle, das ist: Grundbild seines Wesens und Ziel seines Lebens ist ihm hiermit eingepreßt, und zwar nicht als bloßes kraftloses Ideal, sondern als lebendige Kraft und wirksame Macht. Der Geist ist eine „Leuchte Jehovahs“ im Menschen¹⁾. Ja, wir werden dieses ideale Geistleben aus Gott in noch umfassenderem Sinne zu nehmen haben. Da der Mensch den Ziel- und Höhepunkt der geschaffenen Welt bildet und zur idealen und realen Beherrschung derselben berufen ist, so ist die Idee seines eigenen Wesens nothwendig zugleich ein Spiegel von den Ideen aller übrigen Wesen. In seinem Geiste lebt mit der Idee seines eigenen Wesens auch die Idee der Welt überhaupt nach Seite ihres natürlichen und sittlichen Gemeinlebens, wie ja nur auf Grund dessen eine Erkenntniß ihres Wesens und ein sittliches Wirken auf dieselbe möglich ist. Und wird nicht gleicherweise auch der Abglanz von der Idee des göttlichen Wesens selbst in seinem Geiste zu suchen sein, da der Mensch zur Erkenntniß Gottes und zur vollen Lebensgemeinschaft mit ihm bestimmt ist? Wohl dürfen wir sagen, daß sich im Geiste des Menschen vermöge seiner Gottebenbildlichkeit die ganze Weisheit Gottes (in dem oben entwickelten wesentlichen Sinne) in das Wesen des Menschen nieder-

¹⁾ Sprichw. 20, 27.

gelassen und lebenskräftig eingesenkt hat und so in ihm ein aus der Ewigkeit stammendes und der Ewigkeit angehöriges Leben bildet, welches mit seiner idealen Macht die Zeit durchdringt und ihn in derselben für die Ewigkeit bereitet — daher denn auch dieses Leben ein immer sich selbst gleiches, unveränderliches, unverderbliches ist, das, wenngleich die Einflüsse der Sünde auch in seine Sphäre hineinreichen ¹⁾, doch von denselben in seinem Wesen selbst nicht alterirt wird.

Dieser qualitativ und quantitativ von jenem in den Naturwesen verschiedene Inhalt des Geistes aus Gott im Menschen bringt es nun aber mit sich, daß auch seine Stellung zum Menschen eine andere ist als die zu den Naturwesen. Wenn der Mensch die Bestimmung hat, mit Gott in wahre persönliche und allseitige Gemeinschaft des Lebens zu treten und nicht allein Gottes Wesen und Gedanken zu erkennen, sondern auch seinen Willen zum Aufbau seines Reiches auszurichten, so kann der Geist aus Gott nicht über der Seele des Menschen als höhere Macht bloß schweben bleiben, ohne sich ihr selbst faßbar zu machen, wie dieß in der Sphäre des Naturlebens der Fall ist, sondern er muß mit der Seele eine wahre Einigung eingehen und in ihr seinen Wesensgehalt zur Offenbarung bringen, vermöge dessen die Seele die Idee des menschlichen Wesens in der Beziehung zu Gott und seinem Reiche zu erfassen und ihre Aufgabe für das Reich Gottes als göttlichen Willen, den sie erfüllen soll, zu erkennen vermag. Hiermit steht aber in unmittelbarem Gefolge noch ein Weiteres. Der Mensch kann nämlich die Idealität seines Wesens nicht wahrhaft inne werden, außer indem er sich zugleich in seiner Realität von jener Idealität unterscheidet. Und dieß setzt voraus, daß er sich selbst auch in seiner Realität erfasse. Der Mensch muß sich innerlich als Subject und Object gegenüberstehen, er muß sich seiner selbst bewußt werden und sich bestimmen können, wenn er der Idee seines Wesens sich bewußt werden und sich für dieselbe bestimmen, wenn er sie in sich auf freiem Wege verwirklichen soll. Eben aber auch nur in Bezug auf jene Immanenz der Idee des menschlichen Wesens in der Seele hat diese Selbstgegenständlichkeit der Seele ihre Bedeutung. Denn wozu seiner selbst bewußt werden, wenn sich's um nichts Anderes handelte, als zu thun, wornach in unserer Natur der Trieb liegt! Dieß vermögen die Naturwesen ohne Selbstbewußtsein. Anders aber, wenn des Menschen Aufgabe darin besteht, seine Wirklichkeit in die Einheit

¹⁾ 1 Thess. 5, 23.

mit der Idee seines Wesens einzuführen, und wenn zu diesem Zwecke diese Idee sich ihm in seiner Seele darstellt und zu fassen giebt. Da haben Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung ihre wahre, ihre absolute Bedeutung. Bewußtsein von der Idee des eigenen Wesens und Kraft des Selbstbewußtseins, Bestimmung, die Idee des eigenen Wesens selbst zu verwirklichen, und Kraft der Selbstbestimmung stehen in correlatam und solidarem Verhältniß zu einander. Einerseits entstehen Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung in der menschlichen Seele nur dadurch, daß der Geist mit der Idee und Bestimmung des menschlichen Wesens in die Seele eintritt, und andererseits kann der Mensch diese Idee nur erfassen und seine Bestimmung erreichen dadurch, daß er die Fähigkeit besitzt, seiner selbst bewußt zu sein und sich selbst zu bestimmen. Nur weil der Mensch geistesmächtig angelegt ist, ist er selbstmächtig, und er ist nur selbstmächtig, um in Wahrheit geistesmächtig zu werden. Mit anderen Worten: der Mensch ist persönlich nur als geistige Seele, er ist Persönlichkeit nur durch die Geistigkeit seiner Seele und in Rücksicht des Geistlebens, das sich gemäß seiner Gottesesebnbildlichkeit und zum Zweck ihrer wahren Verwirklichung in seine Seele eingesenkt hat.

Vermöge jener wirksamen Immanenz des Geistes in der Seele gewinnt diese nun an dem Gesamtleben der göttlichen Idee und Idealwelt selbst auch Antheil. Indem der Mensch als selbstbewußtes Wesen die Fähigkeit des Erkennens besitzt, ist es nicht die bloße erscheinende Wirklichkeit, deren sein Inneres mächtig wird, (was in annähernder Weise auch von den Naturwesen ausgesagt werden kann,) sondern er vermag zugleich in die Idee und das Wesen der Dinge einzudringen, da sich in der Idee seines eigenen Wesens die des göttlichen und des Wesens der gesammten creatürlichen Welt spiegelt — durch die Immanenz des Geistes in seiner Seele besitzt der Mensch Vernunft, das Vermögen für die Welt der Ideen. Indem ferner die Seele als selbstbestimmende zu wollen vermag, ist es wiederum nicht der bloße Trieb der Natur, welchem der Wille folgt, (wie solches in der Naturwelt der Fall ist,) sondern die wahre Selbstbestimmung geschieht nach sittlichen Ideen auf Grund dessen, daß dem Menschen durch den Geist das Ziel und der normale Entwicklungsgang seines Lebens innerlich vorgehalten wird — durch die Immanenz des Geistes in der Seele besitzt der Mensch mit der Vernunft auch Freiheit. Und davon ist die nothwendige Folge, daß, indem sich diese sittliche

Idee dem Menschen in Bezug auf die Wirklichkeit seines Handelns kund thut und hierbei als Ausdruck göttlichen Willens mit absoluter Auctorität sich geltend macht, hierdurch zugleich dem Menschen ein göttliches Recht zum Bewußtsein gebracht wird, unter das er gestellt ist. Von Recht weiß der Mensch nur vermöge der Immanenz des Geistes in seiner Seele, und das Gewissen ist das Vermögen der Seele, worin sich jenes eingeborene Rechtsleben des Geistes ihr kund giebt. Nicht weniger aber endlich erwächst dem Menschen auch das Bedürfniß und Gefühl für höhere Liebe nur durch den Geist, welcher als Erzeugniß der schöpferischen Liebe Gottes den Abglanz göttlichen Liebeslebens in die Seele ausgießt. Auch Gemüth (im wahren, vollen Sinne des Wortes) kommt dem Menschen nur zu vermöge der Immanenz des Geistes in seiner Seele. So senkt sich durch den Geist aus Gott das gesammte ideelle Leben von Wahrheit, Freiheit, Recht und Liebe in den Grund der Seele ein, als Keim, der sich entfalten soll, und macht sich derselben faßbar, damit sie diesen Keim durch eigene Bethätigung zu seiner vollen Entfaltung bringe. Und diese eingeborne Offenbarung des Geistes in der Seele ist eine so wesentliche, vom Moment der Entstehung der Seele an beginnende und unabänderlich in ihr fortbestehende, obwohl (wie wir noch näher sehen werden) in ihrer Wirklichkeit durch äußere Einflüsse vermittelte, daß auch die Sünde dieß Verhältniß nur zu alteriren, nicht aber aufzuheben vermochte — weshalb es irrig ist, die Offenbarung des Geistes im Menschen nach dem Sündenfalle nur auf das Gewissen zu beschränken, während sie vielmehr in allen Vermögen des persönlichen Wesens auf ihre Weise und in dem durch die Trennung von Gott beschränkten Maße fortwährt.

Aus dem Allem wird zur Genüge erhellen, wie der Geist im Menschen eine specifisch andere Stellung einnimmt, als in den Naturwesen. Beiden ist zwar dieß gemeinsam, daß der Geist in ihnen das Lebensprincip bildet, wodurch Seele und Leib Leben und Gestalt empfangen. Aber während die Naturwesen hiervon nichts wissen, sondern blind dem höheren Einfluß folgen, hat der Mensch in seiner Seele dagegen wahren Antheil an dem Wesen des Geistes und vermag zur Bezeugung desselben selbstbewußt und frei sich zu verhalten. Reicht auch diese Freiheit nach der Creatürlichkeit des Menschen nicht so weit, daß er sich dem lebengebenden und normirenden Einfluß des Geistes überhaupt entziehen könnte, so steht es doch beim Menschen, ob und in welchem Maße er jenes Leben der Wahrheit, Freiheit,

Gerechtigkeit und Liebe, welches sich ihm durch den Geist innerlich darbietet, zum freien Eigenthum in seiner Seele erheben wolle. Auf Grund dieser klaren, freien Stellung, welche der Mensch zum Geiste in ihm einnimmt, kann man demnach sagen, daß der Mensch Geist habe, während von den Naturwesen vielmehr gesagt werden müßte, daß der Geist sie habe. Und aus dem gleichen Grunde kann beim Menschen der Geist zu den wirklichen Bestandtheilen seines Wesens gerechnet und gesagt werden, daß er aus Leib, Seele und Geist bestehe ¹⁾, wogegen von den Naturwesen, weil der Geist eine nur über ihnen waltende, ihnen selbst aber unfassbare Macht bildet, zu sagen wäre, daß sie nur aus Leib und Seele bestehen. Insofern aber freilich der Geist beim Menschen der Seele so wesentlich immanent ist, daß diese ohne jenen gar nicht gedacht werden kann, und insofern beide dem Leibe gegenüber eine geistige Einheit darstellen, ließe sich immerhin auch sagen, daß der Mensch aus Leib und (geistiger) Seele bestehe — so daß in gewisser Weise Dichotomie und Trichotomie nebeneinander ihre Berechtigung haben. Doch die vollere Bezeichnung für das Wesen des Menschen spricht jedenfalls die trichotomische Fassung aus.

Aus dieser innigen Verbindung von Geist und Seele im Menschen, wornach die Seele des Menschen wesentlich geisteshaft, geistig ist, folgt übrigens, daß sie selbst geradezu Geist genannt werden kann. Bei den Thierseelen ist dieß nicht der Fall, weil sie am Wesen des Geistes gar nicht eigenen freien Antheil haben. Hingegen indem die menschliche Seele durch die specifische Immanenz des Geistes persönlich und in dieser Eigenschaft das Wesen des Geistes frei sich anzueignen bestimmt und fähig ist, wird sie hiermit selbst auch Geist. Daher es denn geschieht, daß die Seele bald Seele, bald Geist genannt wird ²⁾, und man die Bestandtheile des menschlichen Wesens, wo man dichotomisch verfährt, bald als Leib und Seele, bald als Geist und Leib bezeichnet ³⁾. Wenn nun aber doch hierbei die Bezeichnung Geist und Seele von der geistigen Seele in verschiedenem Sinn gebraucht wird, so besteht der Unterschied nicht sowohl darin, daß man des Ausdruckes „Seele“ sich jederzeit da bediente, wo man ihre Beziehung zum Leibe, als Princip desselben, aussprechen will, wo sie also

¹⁾ 1 Theff. 5, 23; Hebr. 4, 12.

²⁾ Vgl. Matth. 16, 25. mit 1 Cor. 5, 5. und Apgsch. 20, 10. mit Matth. 27, 50.

³⁾ Vgl. 1 Cor. 7, 34. mit Matth. 10, 28.

mit den Naturseelen auf gleicher Linie stehend gedacht wird, hingegen des Ausdruckes „Geist“, wo man ihr höheres Wesen, das dem Menschen als Persönlichkeit eignet, bezeichnen will. Vielmehr wird die Seele auch in ihrer persönlichen Stellung und geistigen Lebendigkeit Seele genannt¹⁾. Sondern der Unterschied liegt nach einer andern Seite. Da nämlich die Seele als Lebensmittelpunkt das subjective und im Verhältniß zum Geist das receptive, der Geist aber als Quell des Lebens aus Gott das objective und im Verhältniß zur Seele das spontane Princip und Element im Menschen bildet, so pflegt auch in der vom Geist durchdrungenen, geistigen Seele die subjective und receptive Thätigkeit, wie sie im Gefühl und Gemüth stattfindet, mit „Seele“, hingegen die im Verhältniß dazu objective und spontane des Denkens und Wollens mit „Geist“ bezeichnet zu werden — in welcher Hinsicht an die Sprachweise zu erinnern ist, wornach die Seele liebt und der Geist strebt und forscht, dergleichen wornach ein Vortrag das eine Mal seelenvoll, das andere Mal geistvoll genannt werden kann, je nachdem sich nämlich darin entweder die tiefste Ergriffenheit des Innern von dem Gegenstand ausspricht oder bedeutende Gedanken es sind, die darin zum Ausdruck gebracht werden. Vornehmlich ist diese dargelegte Unterscheidung die im Profanleben übliche, während die heil. Schrift, in welcher sich dieselbe übrigens gleichfalls findet²⁾, den Gegensatz von Seele und Geist noch in anderer Weise ausspricht³⁾ und überdies in eine andere Sphäre verlegt, wie wir später sehen werden.

So liegt denn eine zweifache Bedeutung vom Geist im Menschen vor, beide bestimmt unterschieden und doch zugleich in wesentlichem inneren Zusammenhang stehend. Der primäre Begriff ist Geist als Einhauch aus Gott, vermöge dessen Gottes schöpferische Idee und sein Schöpferwort dem Menschen innewohnt. Davon abgeleitet ist Geist als die (vermöge der specifischen, wirksamen Immanenz des Geistes in der Seele) des Geistes mächtige, geistige Seele. Geist in jenem Sinne ist ein göttliches Princip von ewiger Art, Geist in diesem Sinne

1) Luc. 1, 47.

2) Vgl. Matth. 26, 38. mit Apgsch. 19, 21.

3) Die heil. Schrift bezeichnet die geistige Thätigkeit der Seele auch mit *voûs* (*φρόνες, διανοία*), so zwar, daß sie diesen Reflex des Geistes in der Seele wiederum zur Offenbarung und Thätigkeit des Geistes an sich in Gegensatz bringt (1 Cor. 14, 15—20) und die Persönlichkeit im *voûs* als activ, im *πνεῦμα* als passiv und receptiv (zur Offenbarung des *πνεῦμα*) darstellt.

ist geschöpfllich, doch des Göttlichen theilhaft und für die Ewigkeit bestimmt. Jener ist ein ideales Leben im Menschen ¹⁾, dieser ein reales ²⁾; in jener Hinsicht hat der Mensch Geist, in diesem ist er Geist (wie er Seele ist). Dadurch, daß der Mensch Geist hat, vermag er Geist zu sein; er ist aber realer Geist, damit er das ideale Leben des Geistes aus Gott in sich zur creatürlichen Realität erhebe. Doch dieß führt bereits auf einen weiteren Standpunkt für die Betrachtung des Geistes, sowie seiner Bedeutung und Wirksamkeit für die Natur und Leiblichkeit, vor welcher wir erst das Wesen von Natur und Leib selbst noch darzulegen haben.

3. Natur und Leib.

Gott hat die Welt geschaffen mit dem Gegensatz von Himmel und Erde, d. i. einer oberen und unteren Welt, wornach diese die Kräfte ihres Wesens unter dem belebenden Einfluß von jener entfaltet ³⁾. Zuerst schuf Gott den allgemeinen Stoff des creatürlichen Wesens (Materie im guten Sinne des Wortes), welcher jedoch nicht als todte Masse, sondern als lebendigster Inbegriff von Kräften aufzufassen ist, als der mütterliche Lebensgrund (daher das Wort „Materie“), in welchem die lebendige Möglichkeit, der Same zu allenbildungen lag, die Gott der Herr zu schaffen gedachte ⁴⁾. Ueber diesem mütterlichen Grunde des Seins, dem allgemeinen Lebenselemente aber, welches in der sich gegenseitig bedingenden Einheit von Kraft und Stoff zu denken, waltete als zeugendes Princip des Lebens der

¹⁾ נִשְׁמָה, 1 Mos. 2, 7; Spr. 20, 27.

²⁾ רִיחַ (als Geist des Menschen, im Unterschied vom Geiste Gottes), Ps. 31, 6, 51, 19; Ezech. 13, 3.

³⁾ 1 Mos. 1, 1. Die geschöpfllichen Bildungen des zweiten und dritten Tages waren nur dadurch möglich, daß am ersten Tage das aus den Höhen des Himmels niederscheinende Licht als allgemeines Princip des Naturlebens geschaffen wurde, und die höheren Bildungen des fünften und sechsten wiederum nur dadurch, daß am vierten die Himmelskörper, in welchen das Licht des Himmels sich für die Erde besonderte, in diese herniederzuleuchten begannen.

⁴⁾ Hierbei erhebt sich uns die Frage, ob wir als diesen allgemeinen Stoff nicht den die ganze Welt umfließenden und zugleich durchdringenden Aether zu betrachten haben, aus welchem noch immer, wie die Astronomie zu erkennen meint, durch Verdichtung neue Weltkörper sich bilden. Der Aether wäre dann das Grundelement, aus welchem alle Elemente und Stoffe dieser Welt entstanden sind.

Geist Gottes ¹⁾, um durch Einhauchung der ewigen schöpferischen Ideen Gottes aus diesem Lebensgrunde die besonderen Bildungen hervorgehen zu lassen. Und indem die göttliche Liebe sich zu schöpferischen Gedanken immer tiefer in ihrem Inneren erfaßte, entstanden immer höhere Wesen, Wesen, in welchen jener Grundgegensatz von Kraft und Stoff zu höherer Potenz entfaltet war.

In der anorganischen Welt sehen wir die Kräfte und Stoffe in ein wechselvolles, wiewohl durch den allgemeinen schöpferischen Lebensgeist beschränktes und geleitetes, Zueinanderwogen dahingegeben; und wenn sich auch der Stoff zu abgeschlossenen Einheiten gestaltet, wie in den Crystallisationen, so ist dieß nicht eine Concentrirung der Kraft selbst zur selbständigen Einheit, sondern ein durch den waltenden Geist unmittelbar gesetztes Zusammenwirken der Stoffe und Kräfte zur Herstellung einer äußeren Einheit. Erst in der Pflanze gelangt die Kraft zu einer Art von Selbständigkeit, während sie im Stein gebunden ist. Indem in der Pflanze eine innere Einheit besteht, welche als solche die homogenen Stoffe an sich zieht, um sich durch dieselben als äußere Einheit darzustellen, erscheint die Kraft als Leben; die stoffliche zur Einheit aufgenommene Mannichfaltigkeit aber macht den Organismus aus. Auf einer noch höheren Stufe der Entfaltung treffen wir die Kraft in der Thierwelt. Hier empfindet das centrale, innere Leben die Einflüsse, welche ihm aus dem eigenen stofflichen Organismus und durch denselben aus der umgebenden Welt zukommen, und besitzt zugleich die Fähigkeit, den Organismus willkürlich zu bewegen und dadurch zur äußeren Welt in beliebige Beziehung zu treten. Wir nennen diese Einheit Seele, und ihren, für ihre receptive und spontane Bethätigung ihr dienenden, mit der Kraft der Empfindung und Bewegung begabten Organismus nennen wir Leib. Leib und Seele sind für einander. Der stoffliche Organismus würde nicht zum Leibe werden, wenn nicht das Leben in ihm zur Seele würde, und hinwiederum kann das Leben sich zur Stufe der Seele nur erheben, indem ihr ein homogener Organismus zu Gebote gestellt ist. Dieselbe Einheit in Vielheit, welche die Seele nach innen ist, stellt der Leib nach außen dar, und ebenso trägt der Leib für die Bestimmung und Fähigkeit der Seele, die Außenwelt sich anzueignen, die entsprechenden Organe in sich. Aber auf dieser Stufe steht die Seele auch noch in den Schranken der Leiblichkeit, sie ist nicht mehr als

¹⁾ 1 Mos. 1, 2.

bloße Einheit des Leibes. Die Thätigkeit der Thierseele ist allein darauf gerichtet, das Leben des Leibes zu erhalten, zu pflegen und zu bewahren, und selbst so weit dem Thiere Kraft des Verstandes und der Willkür eignet; steht dieselbe nur in diesem Dienste. Ebenso haben alle Motive, durch welche ein bestimmender Einfluß auf die Thiere auszuüben ist, ihren letzten Grund in der Sphäre des leiblichen Lebens; und dieß gilt auch für jene Fälle, wo das Thier, durch die Macht des Instinctes geleitet, nicht für den eigenen Bestand, sondern für den der Gattung Sorge trägt. Wenn uns aber dazwischen Züge begegnen, die das Aufleuchten eines höheren Lebens bekunden, so treten dieselben doch nur da hervor, wo sich der geistige Einfluß des Menschen der Thierwelt mittheilt, und sie sind nicht sowohl Rundgebungen eigenen geistigen Lebens, als vielmehr Rückstrahlungen jenes geistigen Lichtes, wovon das Thier aus dem Wesen des Menschen angeschienen ist.

Diese ausschließliche Solidarität der Beziehung zwischen Leib und Seele in der Naturwelt (wie auf den niederen Stufen in ihrer Weise zwischen Leben und Organismus, zwischen Kraft und Stoff) ist auch deutlich aus der schöpferischen Entstehung von Leib und Seele zu erkennen. Nicht zwar darf die Solidarität zwischen beiden in der Weise aufgefaßt werden, daß der eine Theil Product des andern wäre. Weder ist es wahr, wenn der Materialismus in seiner Consequenz behauptet, daß die Seele bloßes Erzeugniß des Stoffes sei, noch aber kann auch die Consequenz des Spiritualismus befriedigen, wornach der Stoff des Leibes von der Seele frei erzeugt werde, und die äußere Naturwelt mit ihren Stoffen ihr hierzu nur den erweckenden Anlaß biete, nicht aber das Material selbst liefere. Vielmehr wird der Leib der einzelnen Wesen durch die Macht des Geistes aus dem Stoffe gebildet, der in der Naturwelt auf Grund der ursprünglichen allgemeinen Schöpfung der Erde vorliegt. Die Seelen entstehen ferner durch die gleiche Macht des Geistes in neuem Hervorgang aus dem Nichtsein. Aber diese Schöpfung der Seelen geschieht nur auf der Grundlage des stofflichen Elementes, mithin nicht so, daß die Seele frei gebildet und dann in den Stoff versetzt würde, sondern so, daß sie als die höhere Potenz des allgemeinen Wesens der Kraft, die im Stoffe waltet, durch das Wirken des Geistes auf den Stoff hervorgerufen wird. Ebenso hinwiederum würde der Stoff nimmermehr zum Leibe werden, wenn nicht der Geist im Stoff eine Seele setzte, welche als immanente Einheit sich die Elemente zur Bildung eines Leibes aus

der äußeren Naturwelt aneignete und für denselben in specifischer Weise zubildete. So ist die Seele in ihrer Entstehung wesentlich durch den Leib bedingt und der Leib durch die Seele. Wenn aber die Bildung des Leibes nur geschehen kann vermittelt der Stoffe, welche die Naturwelt der Seele darbietet, so ist dieß nicht so zu verstehen, als ob die Stoffe der Naturwelt unter bloßer äußerer Ueberführung von einer chemischen Verbindung in die andere dem Leibe zugeeignet würden. Die Stoffe sind nicht etwas bloß Aeußeres, Todtes, sondern vielmehr die äußere Erscheinungsform von Kräften und hiermit in ununterbrochenem Rückgang und Hervorgang aus diesen Kräften und in fortgehender Wildsamkeit durch dieselben begriffen. Und die Macht des Lebens, wie speciell der Leibseele, besteht nun darin, daß sie, welche selbst Naturkraft (in höherer Potenz) ist, diese aus den Stoffen sich ihrem Einfluß darbietenden Kräfte zu neuen Bildungen, die eben ihren Organismus ausmachen, zu bestimmen vermag — wie ja die Naturkunde uns lehrt, daß das Leben, das vegetabilische und animalische, Verbindungen von Stoffen hervorbringt, welche keine menschliche Kunst erzeugen kann, und daß in der Sphäre des Lebens bei gleichen Verhältnissen chemischer Verbindung doch Unterschiede des stofflichen Bestandes in die Erscheinung treten, welche auf die Mitwirkung von noch weiteren Factoren, als die sicht- und wägbaren Stoffe sind, schließen lassen. Es gehört zum wirklichen Wesen der Naturseele, die als lebendiges Glied in der organischen Sphäre der Naturwelt drinnen steht, daß ihr Kraft und Trieb innewohnt, eine gewisse organische Fülle von Kräften aus dem stofflichen Organismus der Naturwelt an sich zu ziehen und sich durch sie einen Leib zu bilden, in welchem sie ihr Wesen und Bedürfniß nach außen darstellt. Und zwar sind es für die Seelen der jetzigen höheren Lebenssphäre die Bildungen sämtlicher vorausgegangener niederer Sphären, die ihr hierfür dienen. Die leibbildende Thätigkeit der Naturseele, vermöge deren sie mit dem gesammten Leben der Naturwelt in stetem allseitigsten Rapport sich befindet, ist mithin nicht etwas zum Leben der Seele bloß Hinzutretendes, sondern dieselbe wurzelt ganz eigentlich im Wesen der Seele, so daß das Leben dieser geheimmt ist, wenn ihre leibbildende Thätigkeit aufhört.

Bis in diese Region, die Thierwelt, gehören alle geschöpflichen Bildungen der bloßen Sphäre der Natur an. Denn wo Leben und Seele in ausschließlicher Bedingtheit und Beschränktheit vom Stoffe stehen, da kann Leben und Seele nicht anders sich entfalten als nach

den Gesetzen, die der stoffliche Organismus des Leibes mit sich bringt. Und darin eben besteht das Wesen der Natur (im Gegensatz zu dem des Geistes), zwar nicht in der bloßen Stofflichkeit und Leiblichkeit — der Leib bildet nur die äußere Seite des Naturlebens — vielmehr begegnen wir in der Natur einer Einheit des Geistigen und Leiblichen; aber darin besteht das Wesen der Natur, daß, was in ihr als Verwirklichung von schöpferischen Ideen gesetzt ist, mit Nothwendigkeit sich so entfaltet, wie es gesetzt ist, um auf diese Weise die Idee, die Gott verwirklichen wollte, einfach darzustellen. Innerhalb dieser Sphäre haben deshalb die Sätze des Materialismus eine gewisse Berechtigung. Die Naturseele besitzt wirklich nicht die Kraft zu einer Bewegung, die auf sie selbst, die Seele, gerichtet wäre und ihr hiermit eine rein aus ihr entsprungene Richtung zu geben vermöchte, sondern, wie bereits bemerkt, ist ebenso das Maß und die Weise ihres Verstehens durch die in der Sphäre des Leibes liegenden Schranken bedingt, als die letzten Gründe ihrer relativ willkürlichen Bewegung gleichfalls in der Region des Leibes mit seinen Trieben der Selbsterhaltung und Selbstentfaltung liegen.

Wie ist es nun im Gebiete des Menschen-Lebens? Wir begegnen hier dem gleichen solidaren Verhältniß von Seele und Leib. Der Mensch ist zur lebendigen Seele nicht durch ein bloßes einseitiges Wirken des Geistes, sondern auf der Unterlage einer Leiblichkeit geworden, wozu selbst wieder in der gleichen Weise die Stoffe aus der umgebenden Naturwelt entnommen waren. Die Seele bildet den lebendigen Mittelpunkt, von welchem aus der Leib (durch die belebende Kraft des Geistes) fortgehend seine Bildung empfängt und welchem alle Functionen des Leibes dienen, damit sie die äußere Welt genießend und gestaltend sich zueigne. Die Seele des Menschen ist auf diese Beziehung zum Leibe wesentlich angelegt, so daß, wo ihr Zusammenhang mit demselben unterbrochen würde, ihr etwas Wesentliches zu ihrem Vollbestand fehlte, ohne daß aber je Kraft und Drang aus ihr wiche, sich in einem Leibe ein äußeres Bild ihres Wesens und Organ ihres Lebens zu schaffen. Hinkwiederum aber wurzelt der Leib mit allen Fasern seines Wesens, zu dessen Verwirklichung die äußere Natur den Stoff darbietet, in der Seele. Ja die Seele trägt nach ihrer Naturhaftigkeit das innere Wesen des Leibes bereits in sich selbst, und es bedarf nur der Anziehung der entsprechenden stofflichen Elemente aus der Naturwelt, damit dieser in der Seele heimlich vorhandene innere Leib nach außen gesetzt

werde ¹⁾. Es ist dieß ebenso, wie in der unsichtbaren Kraft des Keimes bereits der ganze Baum dem Wesen nach gegeben ist und nur noch die Aneignung der äußeren Stoffe erfordert wird, damit er wirklich daraus hervordachse. So ist die Seele des Menschen also wesentlich Naturseele. Dieß findet auch seine Bestätigung wie in unserem Gefühle so in unserer Erfahrung. Wären Leib und Seele etwas völlig Verschiedenes und der Leib eine fremde Sphäre, in welche die Seele bloß um ihrer Entwicklung willen versetzt wäre, wie könnte sich jene innige Liebe zum Leibe bilden, die sich in Keines Seele verleugnet? Wie ließe sich jener tiefe Zug zur Natur erklären, der eines Jeden Inneres durchdringt? Unsere Seele trägt aber eben Leben der Natur in sich, ja in der Seele des Menschen culminirt das Leben der Natur! Dieses starke innere Band, das die Seele mit dem Leib und der äußern Natur verbindet, zeigt sich zumal auch deutlich in den abnormen Erscheinungen des Seelenlebens nach dieser Seite. Denn die Fleischeslust des Menschen nebst den verwandten Sünden, sie würde nicht so tief in uns gewurzelt sein, wenn Leib und Natur bloß von außen auf die Seele wirkten. Wenn aber die Lust in der Seele selbst wohnt, welche durch die Sünde auch nach ihrer leiblichen Naturseite eine Störung und Verfehrung erfahren hat, so erklärt sich's, warum Gemüth und Wille der Persönlichkeit sich von Natur dem Einfluß des Fleisches nicht entziehen können und wohl auch durch die bloße äußere Ablegung des Leibes im Tode davon nicht werden erlöst werden. Nicht weniger aber, als in der Seele des Menschen ein tiefer Zug zur Natur lebt, wird auch die Natur mit starkem Sehnen zum Menschen hingezogen. Derselbe ist ihr nicht eine fremde Macht, die über sie gesetzt wäre, sondern er ist ein wesentlicher Theil ihres Lebens. Die drei Reiche der Natur sind in seinem Leibe harmonisch vereinigt, und im Stoffe desselben ist der allgemeine Stoff der Natur aus ihren vier Elementen zur edelsten Ausgestaltung gediehen. Der Mensch bildet das eigentliche Herz der Natur, worin alle ihre Lebensäfte als nach ihrem Centrum zusammenströmen, und dessen Schlag sie in den äußersten Enden ihres Wesens spürt. Der Mensch ist Mikrokosmos in dieser wesentlichen Weise, er ist Höhe- und Centralpunkt, Licht- und Lebensprincip der Naturwelt. Und ver-

¹⁾ Man mag diesen inneren Leib als Nervenleib bezeichnen, da die Kraft desselben durch die Nerven in den äußeren Leib wirkt; nur verstehe man darunter nicht den sichtbaren Stoff des Nervengewebes.

möge dieses solidaren Zusammenhangs stellt der Mensch mit der Natur Ein Ganzes dar, eben die Welt, darin der Mensch das Centrum, die Natur die Peripherie bildet, der Mensch das Haupt, die Natur den Leib desselben. Daß der Materialismus diesen nicht bloß ideellen, sondern wahrhaft realen Zusammenhang zwischen Mensch und Natur erkennt, darin besteht die Macht, die er zuweilen auch über edlere Gemüther ausübt; und man wird nicht dadurch seiner Meister werden, daß man diesen Zusammenhang leugnet, sondern dadurch, daß man ihn anerkennt, zugleich aber freilich auch ebenso entschieden die wesentlichen Unterschiede und Schranken zwischen Mensch und Natur feststellt, durch deren Ueberschreitung und Leugnung der Materialismus erst jenen glaubensfeindlichen und seelengefährlichen Charakter annimmt, zu dessen Bekämpfung die Kirche sich bei ihrem Verufe für das Heil der Seelen auf's dringendste aufgefordert fühlen muß.

Der Grundirrthum des Materialismus ist der, daß er, den wesentlichen Unterschied, der zwischen den verschiedenen Ordnungen im Reiche der Welt besteht, verkennend, die Seele des Menschen auf das bisher entwickelte Verhältniß zur Natur beschränkt. Dieß hat zur Folge, daß er das Wesen des menschlichen Geistes aus der Materie abzuleiten sucht; hiermit aber ist ein Standpunkt betreten, welcher die Aufhebung von Sittlichkeit, von Recht und Religion in seinem nothwendigen Gefolge hat. Wie wir oben gesehen haben, ist ein Unterschied zwischen dem Menschen und den bloßen Naturwesen damit gesetzt, daß sich der schöpferische Geist in die Seele des Menschen zu wahrer innerer Einigung mit ihr einsetzt, und die Seele dadurch des Geistes selbst theilhaft und mächtig wird, so daß sie sich mit bewußtem, freiem Sinne in Bezug auf die im Geiste waltende göttliche Idee ihres Wesens erfassen und bestimmen kann. Der Mensch ist auf diese Weise nicht bloße Naturseele, sondern, weil des Geistes theilhaft und mächtig, zugleich Geistesseele. Und daher stammt der tiefe Zug der menschlichen Seele nach der Welt des Geistes, nach der Welt der Ideen, welcher auf unauslöschliche Weise ihr innewohnt; daher der tiefe Zug nach der Gemeinschaft Gottes, dessen Gedanken der Mensch nachdenken darf, dessen Willen er nachwollen soll. Der Mensch ist Mikrotheos, ist Gottes Ebenbild hienieden — nicht in abstracter, sondern in der concretesten Weise, indem der Geist aus Gott auf wesentliche Weise seiner Seele eingepflanzt ist. Dieß ist die tiefe Wahrheit des Spiritualismus, die dem Materialismus verborgen ist, die vom Spiritualismus aber auch nicht verflüchtigt werden sollte,

vielmehr in ihrer ganzen Natur- und Wesenhaftigkeit festgehalten werden muß.

Dadurch aber, daß die Seele des Menschen sich hiermit als Geistesseele erweist, ist zugleich eine neue Stellung des Menschen zur Natur selbst gegeben. Denn seine Seele steht hierdurch als höhere Kraft über dem Leibe, als Wesen höherer Art über der Natur. Indem die Seele vermöge ihrer Geistesmacht ihrer selbst mächtig ist, ist sie auch ihres Leibes mächtig, dessen Lebenscentrum sie bildet, und vermag ihn einem höheren Dienste, der Verwirklichung der göttlichen Ideen, zu unterwerfen. Mit dieser freien Stellung über dem Leibe ist sie in gewissem Maße frei vom Geschick des Leibes. Mag der Leib seiner äußeren Stofflichkeit nach vergehen, die Seele des Menschen vergeht nicht; indem sie am Wesen des Geistes Theil hat, hat sie auch an dessen Ewigkeit Theil. Und wird dieß nicht noch weiter führen? Wenn die Seele des Leibes, der in ihrem Wesen seine Wurzeln schlägt, wahrhaft mächtig ist, wird sie nicht ihre Theilhaftigkeit am ewigen Wesen auch dem Leibe einzupflanzen vermögen, ja hierzu als Einheit von Natur- und Geistesseele eben berufen sein? Das gleiche Verhältniß ergibt sich für den Menschen zur Natur und Naturwelt. Mitten in die Natur hineingestellt und höchste Entwicklung des Naturlebens selbst ist der Mensch als Geistesseele, als Geist, doch zugleich frei von der Natur, und ist ihm dagegen Herrschaft über die Natur, die ihre Bestimmung für den Dienst des Geistes hat, verliehen, damit er in ihr seine Gedanken auspräge und sie seinem Berufe für das Reich Gottes als flüßiges Glied einordne. Der Mensch ist als Geist Herr über die Natur, ja als Ebenbild Gottes für die Natur ihr Mittler, ihr Priester, auf den sie hoffend schaut und seiner Vollendung harret, um durch ihn frei zu werden vom Dienst des vergänglichen Wesens und zur Herrlichkeit, die vom Geiste ausgeht, erhoben zu werden ¹⁾.

So haben wir den Gegensatz, der in der Welt des creatürlichen Seins geordnet ist, bis zu seiner höchsten Höhe verfolgt. Trat er uns in der leblosen Welt als Gegensatz von Kraft und Stoff, in der vegetabilischen von Leben und Organismus, in der animalischen von Seele und Leib entgegen, so hat er sich in der Menschheit, die zu dieser gesammten Naturwelt selbst wieder einen höheren Gegensatz bildet, zu dem von Geist und Natur gesteigert. Und während wir dort

¹⁾ Röm. 8, 19—23.

die Einheit über den Gegensätzen nur als eine ideelle, in dem Geiste aus Gott, der in aller Creatur waltet, erkannt hatten, so begegnen wir hier überdieß einer realen Einheit, nämlich in der Seele des Menschen, welche beides zugleich, Natur- und Geistesseele, ist. Die Seele des Menschen ist auf diese Weise der Angelpunkt des Weltalls. In ihr spiegelt sich und hat ihre Lebensfäden die gesammte creatürliche Welt des Geistes und der Natur, da sie in der Fülle der ihr Leben bildenden Kräfte ebenso die Anlage und Fähigkeit besitzt, die Welt des Geistes zu erfassen, als durch Anziehung der stofflichen Elemente aus der Naturwelt sich einen Leib zu gestalten, der die Quintessenz derselben bildet. In ihr als Naturseele faßt sich die ganze geschaffene Natur zur Einheit zusammen, und in ihr als Geistesseele wird der Reichthum der Ideen, die Gott in die Welt gesenkt hat, in's Bewußtsein erhoben. Zu einem wahren einigenden Mittelpunkt für die beiden Welten, die Natur- und Geisteswelt, wird die Seele aber nur dadurch, daß dieselben in ihr nicht neben einander stehen, sondern sich in ihr durchdringen. Der Leib und die Natur werden in die Sphäre des Geisteslebens eingeführt, indem die geistigen Functionen des Denkens und Wollens in leiblichen Organen ihre Vermittelung haben und die Persönlichkeit, wie sie vom Leibe getragen wird, so für die Lösung ihrer Aufgaben auf die Hülfe der gesammten äußeren Natur angewiesen ist. Hinwiederum aber senkt sich auch der Geist so tief in's Wesen des Leibes und der Natur hernieder, daß, wenn der Mensch sein geistiges Leben zur Entfaltung bringt, er beiden das Siegel desselben aufprägt. Lehrt uns doch die tägliche Erfahrung, wie Gesinnung und Charakter des Menschen sich in seiner leiblichen Erscheinung deutlich erkennbar aussprechen. Und aus der Geschichte der Cultur lernen wir, daß der Mensch den Sinn seines Geistes auch in die äußere Natur zu übertragen wisse. Beides aber ist möglich nur dadurch, daß die Seele ebenso natur- als geisteshaft ist. Der Mensch bekräftigt seine Stellung als Mikrotheos in dem Maße, als er seine Stellung als Mikrokosmos bewährt; und umgekehrt kann er seine Aufgabe als Mikrokosmos nur in dem Maße lösen, als er hienieden seine Mission als Mikrotheos erfüllt. Während der einseitig idealistische Standpunkt des Spiritualismus die Seele des Menschen nur als Geistesseele auffaßt und ihm bloß die Stellung als Mikrotheos zuerkennt, der einseitig realistische Standpunkt des Materialismus hingegen in der Seele des Menschen eine bloße Naturseele sieht und ihm nur eine Stellung als Mikrokosmos einräumt — ohne

daß jedoch dort die ganze Aufgabe seines Geisteslebens, noch hier die ganze Bestimmung seines Naturlebens erkannt würde —, so weiß dagegen der Ideal-Realismus der heil. Schrift und Kirche das Wesen der Seele in der Einheit als Natur- und Geistesseele und die Aufgabe des Menschen in seiner gemeinsamen Stellung als Mikrokosmos und Mikrokosmos zu würdigen, und eben vermöge dieser Zusammenschauung wird von ihm beides erst, weil Eins das Andere bedingt, in seiner vollen Wahrheit erkannt.

Fragen wir nun auf Grund der bisherigen Darlegung, welches die spezifische Bedeutung des Leibes sei, so erhellt, wie weit vom christlichen Standpunkt jene Meinung abirre, welche annimmt, daß der Leib etwas Böses, wohl gar als Materie das Böse an sich, daß er Abfall des Geistes von sich selbst sei, oder welche in ihm einen Kerker sieht, in den die Seele zur Strafe und zum Zweck ihrer Läuterung gebannt sei. Nein, Leib und Seele sind von Anfang an eine gute Einheit: die Seele nicht ohne den Leib, der Leib für die Seele, beide entstanden durch den Liebesact der göttlichen Schöpfung. Wie uns der Augenschein lehrt, wohnt die Seele im Leibe; durch ihn hat die Seele Dasein und Bestand in dieser Welt der Sichtbarkeit. Der Leib ist das Gefäß und Kleid, ist die Hütte, die Wohnung der Seele. Wie sie im Leibe wohne, ob in einem einzelnen Punkte desselben, um von da aus ihn als einen Mechanismus für ihre Zwecke zu bewegen, oder indem sie den ganzen Leib durchdringt und hierdurch belebt und regiert, ferner ob diese Durchwohnung in gleichmäßiger Weise zu denken sei oder in qualitativ verschiedener Weise je nach der mehr peripherischen oder mehr centralen Stellung der Organe (wie Kopf und Herz) — mag zunächst dahingestellt bleiben. Es genügt hier das Wesentliche, daß der Leib die Bestimmung habe, Wohnung der Seele zu sein. Indem aber die Seele durch den Leib in eine Welt gestellt ist, mit welcher sie in lebendige gegenseitige Beziehung treten soll, so gewinnt der Leib zugleich noch die weitere Bedeutung eines Mittels zum Weltverkehr, theils um die Güter, welche die Welt dem Menschen bietet, diesem zuzueignen, theils damit der Mensch selbstthätig auf die Welt einzuwirken vermöge. Nicht weniger liegt am Tage, wie der Leib als Organ für den receptiven und spontanen Verkehr mit der Welt zugleich ein Mittel für die eigene Entwicklung der Seele werde.

Aber die Frage ist, ob die Bedeutung des Leibes hierin aufgehe, Wohnung und Organ der Seele zu sein, ja ob dieß selbst die

primäre Bedeutung desselben sei. Der Spiritualismus nimmt es an. Nach ihm ist der Leib der Seele nur als Werkzeug für den Verkehr mit der Außenwelt beigegeben, damit sie auf diesem Wege ihre Selbstentwicklung erlange. Tritt der Mensch in eine andere Welt über, so mag er wieder ein anderes, dafür geeigneteres Organ erhalten, bis er endlich, wenn seine Seele vollendet ist, solchen Organs gänzlich wird enttrathen und in völliger Leiblosigkeit ein rein geistiges Leben führen können. Diese Auffassung des Leibes widerstreitet aber, von anderen Gründen abgesehen, gänzlich dem unmittelbaren Bewußtsein, das wir von unserem Leibe haben. Denn wo wir ohne Reflexion dem bloßen natürlichen Sinn und Gefühle folgen, da bringen wir den Leib in eine so directe Verbindung mit unserem Ich, daß wir in der leiblichen Erscheinung unser Ich selbst sehen und auf sie auch die Bezeichnung unseres persönlichen Wesens übertragen ¹⁾. Und dieß ist begründet in dem wirklichen Wesen des Leibes selbst.

Blicken wir nämlich näher zu, welcher Art der Verkehr nach außen sei, wofür der Leib als Organ dienen solle, so ist es nicht die Naturwelt allein, worauf der Mensch angewiesen ist, sondern vor Allem geht nach der Ordnung des Reiches Gottes unsere Bestimmung auf die Gemeinschaft, die zwischen Person und Person stattfindet, und jene steht zu dieser nur in dienendem Verhältniß. In dieser persönlichen Gemeinschaft des Weltlebens und zuhöchst des Reiches Gottes handelt es sich aber nicht bloß darum, daß Einer dem Andern mittheile von dem, was er an äußeren Gütern besitzt, sondern das ist das wahre Wesen der Liebe, die das Leben des Reiches Gottes bildet, daß Jeder sich selbst dem Andern dargebe. Das persönliche Selbst ist es, welches, von sich ausgehend, dem Andern sich zu Dienste darstellt und übergiebt, damit eine volle Einigung des Ich mit dem Ich stattfinde. Hierzu bedarf es nun eines Organs, worin das Ich sich selbst darstellt, und worin sein Inneres sich spiegelt, daß es dem anderen Ich erkennbar entgegentrete. So gewinnt der Leib die Bedeutung eines Organs für persönliche Gemeinschaft überhaupt. Dieses kann der Leib aber nur dadurch werden, daß sich in ihm, was der Mensch im Inneren ist, nach außen darstellt, daß sich darin, wie sein menschliches Wesen überhaupt, so auch die bestimmten geistigen Vorgänge ausdrücken, die sein Inneres bewegen. Und dieß

¹⁾ So sagen wir etwa von Jemand in Betreff seiner leiblichen Erscheinung: „er ist schön von Person“.

ist in Wirklichkeit der Fall. Tritt uns doch in Antlitz und Gestalt des Leibes ein unverkennbares Sinnbild von der Geistigkeit der Seele entgegen, und die einzelnen Glieder und Sinne sind Ausdruck für bestimmte Kräfte und Functionen derselben; in der aufrechten Stellung des Menschen thut sich seine Bestimmung zur Naturherrschaft und Gottesgemeinschaft kund, und die Gabe des Wortes, die Sprache, ist ein offenkundiges Siegel seiner Gottesebenbildlichkeit. Ja, stellt sich uns nicht überdies in der Besonderung seiner gesammten leiblichen Erscheinung die geistige Eigenthümlichkeit dar, die den Einzelnen von Anderen unterscheidet und auszeichnet, sowohl die Anlage der Natur als die freie persönliche Bildung und die sittliche Richtung seiner Gesinnung und seines Charakters? Und wie prägen sich alle Bewegungen des Inneren vom regsten Handeln bis zum stillen Sinnen, von der gewaltigsten Leidenschaft bis zu den leisen Regungen des Gemüths in Blick und Miene und dem übrigen Wesen seines Leibes aus! Wäre solches Widerspiegeln der Seele im Leibe möglich, wenn der Leib nicht als solcher zum Bilde der Seele angelegt wäre? Man könnte freilich entgegnen, diese Erkennbarkeit der Seele aus den Zügen und Bewegungen des Leibes erfolge daher, daß die einzelnen leiblichen Organe durch die Richtung und Thätigkeit der Seele in besonderer Weise in Anspruch genommen werden, und daß sich nur auf Grund unserer gemachten Erfahrungen der Schluß von den gleichen Wirkungen auf die gleiche Ursache aufdringe. Auf diese Weise sei der scheinbare seelen-abbildliche Charakter des Leibes nur ein Resultat seines werkzeuglichen. Allein der Eindruck, den wir von der Seele und ihrem inneren Leben durch den Leib empfangen, ist ein zu unmittelbarer und ein zu sehr in's Feine gehender, auch ein bei allen Personen zu gleichmäßig übereinstimmender, als daß er durch die Operation einer unwillkürlichen Schlußfolgerung erklärt werden könnte, selbst wenn dieselbe durch eine viel genauere Kenntniß von dem Zusammenhang der Beschaffenheit der Organe mit ihrer Bestimmung und Thätigkeit unterstützt wäre, als wir sie in Wirklichkeit besitzen. — Vielmehr ist jene Wirkung nur daraus zu erklären, daß die werkzeuglichen Organe selbst bis in's Kleinste Ausdruck von einem Geistigen sind, das der Seele des Menschen eigen ist. Dieß bestätigt sich uns vollends dadurch, daß die leibliche Erscheinung und Bewegung auf uns den Eindruck von Schön und Unschön macht. Wäre der Leib nichts als Werkzeug der Seele, so würde nur der Eindruck des Zweckmäßigen und Unzweckmäßigen entstehen, und der von Schön und Unschön würde erst die

Folge von jenem sein können. Dieß ist aber keineswegs der Fall, wie uns der Blick auf die menschlichen Werke überzeugen kann, unter welchen die zweckmäßigsten keineswegs auch immer die schönsten sind. Wenn aber in den göttlichen Werken vollendete Zweckmäßigkeit und vollendete Schönheit zusammenfallen, so gilt dieß einmal nur von der Stufe wirklicher Vollendung und nicht in gleicher Weise auch von allen Entwicklungsstufen des mannichfaltigen Lebens; sodann aber hat solches Zusammentreffen der Schönheit und Zweckmäßigkeit seinen Grund nicht darin, daß jene aus dieser als Folge hervorginge, sondern weil beide gleicherweise aus einer höheren Einheit entspringen, die in der göttlichen Idee der geschaffenen Wesen zu suchen ist. Die Schönheit des Leibes ist nur daraus zu verstehen, daß der Leib Erscheinung eines Geistigen ist (wie denn „schön“ von „scheinen“ stammt), daß durch den Leib ein Ideelles in äußere Wirklichkeit tritt, das in der Seele, im Geiste des Menschen lebt. Es gäbe keine Kunst, wie es auch keine Symbolik gäbe, wenn der Leib nicht die Bedeutung hätte, das Leben des Inneren nach außen abzuspiegeln.

Aus dem Allem erweist sich uns der Leib als Spiegel des Inneren, als Symbol und äußeres Bild der Seele. Und zwar kommt dem Leibe diese Bedeutung nicht bloß überhaupt zu, sondern sie bildet selbst die erste und Grundbedeutung desselben. Denn die Bestimmung für persönliche Gemeinschaft, für welche der Leib in dem angegebenen Sinne als Organ dient, ist die Grundbestimmung der Persönlichkeit im göttlichen Reiche. Erst dadurch, daß das innere Wesen der Persönlichkeit im Leibe seine äußere Darstellung gewinnt, entwickelt sich das Wesen der Persönlichkeit zur vollen Wirklichkeit des Person-Seins, und kann hiermit das Leben der Gemeinschaft sich vollenden. Mit dieser Seite in der Bedeutung des Leibes ist aber auch für die andern der entsprechende Ausgangspunkt gegeben. Denn eben wenn alle Kräfte, Glieder und Sinne des menschlichen Körpers Ausdruck für gewisse Anlagen und Fähigkeiten, Aufgaben und Thätigkeiten der Seele sind, wird die Seele sich wahrhaft heimisch darin fühlen und sich derselben am leichtesten und angemessensten für ihr Wirken bedienen können. Eben das Wesen des Leibes als Spiegel der Seele befähigt ihn am vollkommensten zur Wohnung, sein Wesen als äußere Organisation der Seele zu ihrem Organ für die Außenwelt. So müssen wir also die drei Seiten in der Bedeutung des Leibes: als Bild, Wohnung und Organ der Seele, in leben-

diger Einheit denken, keine ohne die andern, diese aus jener entspringend, jene in diesen sich vollendend.

Es ist nicht schwer, hieraus den tiefbedeut samen Werth des Leibes für den Menschen und sein geistiges Leben zu erkennen. Am klarsten springt in die Augen seine unumgängliche Nothwendigkeit für das Wohnen und Wirken in dieser Welt der Sichtbarkeit. Dieselbe wird keiner näheren Begründung noch weiteren Ausführung bedürfen. Wohl aber dürfte darauf hinzuweisen sein, daß für den Zustand des Leibes im Fleische, wie er für das Entwicklungsstadium des Diesseits geordnet (und durch die Sünde überdieß einseitig ausgebildet und festgehalten worden), sich noch eine weitere, höchst wichtige Bedeutung damit verbinde, die nämlich, die Seele gegen das Reich der Unsichtbarkeit abzuschließen und auf diese Weise ihr einerseits einen Schutz gegen den unmittelbaren verderblichen Einfluß der Mächte der Finsterniß zu gewähren, andererseits aber sie durch Verdeckung der jenseitigen Geheimnisse auf dem Wege des Glaubens für ein künftiges Schauen zu bereiten. Doch kann darauf an dieser Stelle nur hingedeutet werden. Besondere Wichtigkeit hat weiter der Leib für das Leben der persönlichen Gemeinschaft. Obgleich nicht geleugnet werden soll, daß ein Rapport zwischen den Seelen auch ohne äußere Leiblichkeit stattfinden könne (wie solches nach dem Tode vor der Auferstehung der Fall sein wird), so kann der Austausch zwischen Personen doch erst dann ein vollkommener genannt werden, wenn das Innere auch äußerlich dargestellt erscheint und zur äußeren Aufnahme mitgetheilt wird. Nicht weniger wird erst durch den Leib jene für den Zustand der diesseitigen Entwicklung wesentliche Form der Freiheit im persönlichen Verkehr ermöglicht, welche durch die Wahl zwischen Annahme und Ablehnung hindurchgeht. Wie für den wirksamen Verkehr mit der Naturwelt und mit der Personenvelt hat aber endlich der Leib seine wesentliche Nothwendigkeit auch für die Persönlichkeit selbst und ihre Entwicklung. Schon das Erwachen des persönlichen Lebens ist durch die Leiblichkeit bedingt. Denn wenn die Selbstgegenständlichkeit, die im Selbstbewußtsein stattfindet, durch das Sichunterscheiden von Anderen vermittelt wird, so ist es eben der Leib als Organ der Seele, wodurch wir den Verkehr mit der Außenwelt pflegen. Mehr aber noch als dieß: dadurch, daß der Mensch im Leibe, als dem äußeren Bild der Seele, seine eigene äußere Gegenständlichkeit besitzt, erhebt sich die Seele auch um so leichter zur inneren Selbstgegenständlichkeit. Haben wir oben die Immanenz der göttlichen Idee

in der Seele als die ideelle Vermittelung für die Heranbildung der Seele zur Persönlichkeit erkannt, so bildet der Leib dafür die reelle Vermittelung. Und nicht allein für die Anfänge in der Entwicklung der Persönlichkeit, sondern auch für den gedeihlichen Fortgang derselben behält er diese Bedeutung, da theils die Objectivität der Selbstdarstellung, welche der Leib gewährt, wesentlich dazu beiträgt, der inneren Entscheidung der Seele und der sittlichen Stellung des Ich zum Ich den Charakter der Freiheit zu bewahren, theils aber die Mannichfaltigkeit der Beziehungen, in welche der Leib zur Natur- und Personenwelt führt, dazu dient, das sittliche Leben gesunder und reicher sich ausgestalten zu lassen!

Nun möchte freilich hieran die Meinung geknüpft werden, daß der Leib diese seine Bedeutung ausschließlich für das Diesseits habe, welches dem Menschen als Sphäre für seine Selbstentwicklung zugewiesen sei, daß dagegen, wenn dieselbe ihren Abschluß gefunden, der Mensch des Leibes nicht mehr bedürfe. Und allerdings verbleibt dem Leibe nicht nach allen den Beziehungen, wie für den Zustand der irdischen Entwicklung, auch für die nachfolgenden Zustände seine Bedeutung. Ist die Seele unter Mithilfe des Leibes zum Selbstbewußtsein erwacht, so geht sie desselben nicht mehr verlustig, auch wenn sie des Leibes entkleidet wird. Denn es kommt ihr Selbstheit und Eigenthümlichkeit nicht etwa deshalb zu, weil der Leib ihr eine Schranke darböte, die sie in sich selbst nicht hat, so daß sie ohne Leib in's Allgemeine zerfließen würde, sondern umgekehrt, weil die Seele von Gott persönlich und individuell gedacht ist, spricht sich diese innere Umgrenzung und Selbstständigkeit auch in der leiblichen Erscheinung aus, die das äußere Bild der Seele ist und weil sie dasselbe ist. Ebenso wenig würde auch an jenseitige Leiblosigkeit der Seele die Sorge geknüpft werden dürfen, daß alsdann die Seele, der Beschränkung des Leibes enthoben, sich zu absoluter Selbstständigkeit Gott gegenüber zu erheben vermöchte. Denn die Seele bleibt auch ohne Körperlichkeit bereits durch den Geist aus Gott, wodurch sie Leben hat, in den Schranken der creatürlichen Abhängigkeit von Gott gehalten. Wohl aber dient die Ausprägung der inneren Abhängigkeit in dem Menschen in so vielseitige Abhängigkeit versetzenden Leibe wesentlich dazu, in ihm das Bewußtsein seiner absoluten Abhängigkeit stets lebendig zu erhalten. Ferner hört auch, wenn sich die Seele einmal ihre Lebensrichtung gewählt hat und in die erwählte Lebenssphäre bleibend eingetreten ist, die unbedingte Nothwendigkeit auf, die dem

Leibe für die Entwicklung ihres sittlichen Lebens zukommt, vielmehr mag dann innerhalb jener Sphäre der persönliche Verkehr in der Form bloßer Seelengemeinschaft fortgeführt werden. Aber wenn auch die Seite in der Bestimmung des Leibes, welche sich auf die Entwicklung der Persönlichkeit bezieht, nur von vorübergehender Art ist, ja wenn er selbst für ein gewisses Stadium des persönlichen Seins ohne Vernichtung des persönlichen Wesens von der Seele entbehrt werden kann, so bleibt doch das Wesen des Leibes selbst das gleiche und seine wesentliche Bedeutung für die Seele unverändert dieselbe, weil Leib und Seele ewiglich von Gott als eine Einheit des Lebens in der Kraft des Geistes gedacht und gewollt sind. Und speciell ist eben deshalb die künftige Vollendung des Menschen durchaus an die wirkliche Vereinigung des Leibes mit der Seele geknüpft. Schon das Wesen der Persönlichkeit bringt solches mit sich. Denn zum vollen Selbstgefühl und Selbstbesitz, wozu der Mensch vor den anderen Creaturen als Bild Gottes bestimmt ist, wird erfordert, daß die eingeborne Fülle von Lebenskräften, welche der Persönlichkeit für ihr Wirken als Grundlage dient, und welcher sie den Sinn und Geist ihres Wirkens einprägt, auch zur äußeren Darstellung gebracht werde, was eben auf dem Wege der Verleiblichung geschieht. Leiblosigkeit setzt voraus, daß ein Wesen in der freien eigenen Offenbarung seines inneren Lebens gehemmt sei, und bildet deshalb für die Persönlichkeit, welche als solche für jene Selbstoffenbarung die Bestimmung in sich trägt, einen Zustand der Unvollendetheit und des Ungenügens. Erst wenn die Seele Alles, was sie in sich trägt und lebt, unmittelbar auch nach außen darstellen und darleben kann, befindet sie sich in der vollkommenen Wahrheit und im unbeschränkten Genuße ihres Selbstlebens. Dasselbe gilt in Hinsicht der persönlichen Gemeinschaft, welche sich uns als die Grundbestimmung der Persönlichkeit erwiesen hat. Ob auch der bloße innere Verkehr der Seelen dem wesentlichsten Bedürfniß der Liebe genügt, die Seligkeit des Verkehrs vollendet sich doch erst damit, daß die Liebe den Geliebten auch in der vollen Erscheinung seiner inneren Würde und Schönheit anschauen, seiner Liebe in Blick und Mienen begegnen und durch den freiesten Austausch aller Gaben ihrem Drange nach Mittheilung und Vereinigung folgen kann.

Treilich setzt dieß zugleich den ewigen Bestand einer äußeren Natur voraus. Aber auch die Natur ist nicht bloß ein Durchgangs- und Uebergangspunkt für die Entwicklung, sondern zugleich die ange-

messene Sphäre für das Walten und Wirken des Geistes. Während des zeitlichen Lebens steht dieses mit jenem in unmittelbarem Zusammenhang: die Arbeit des Menschen an der Natur dient zum großen Theile seiner eigenen geistigen Ausbildung. Wenn dann diese so weit gediehen, daß sie zur Zurechtleitung nicht mehr des äußeren Mediums bedarf, mag der Geist zum Behuf seiner wahren, stillen inneren Vollendung der äußeren Natur entrückt werden. Doch kann dieß nur als Durchgangspunkt aufgefaßt werden. Wenn hingegen der Geist seine Vollendung in Gott gefunden, gehört es wesentlich zur Feier dieser Vollendung, daß er seiner Gottesbildlichkeit gemäß in ein ungehemmtes Wirken eintrete, wie Gott selbst ewiglich wirkt; und die Sphäre dieses seines Wirkens bietet dem Geiste eben die Naturwelt dar in der reichen Fülle ihrer Kräfte und Gebilde. Die Vollendung des Geisteslebens der Menschheit und die Wirklichkeit seligen Lebens in dieser Vollendung hat zur unbedingten Voraussetzung eine äußere Naturwelt. Und bedarf die menschliche Seele der äußeren Natur als Geistesseele, die sie ist, so ist sie vollends als Naturseele, worin wir die andere Seite ihres Wesens erkannt haben, auf dieselbe angewiesen, und eben diese ihre Verwandtschaft giebt ihr zugleich ihre lebendiger innerliche Stellung zur Naturwelt. Diese wesentliche, ewige Verknüpfung der Seele mit der äußeren Natur schließt aber von selbst in sich den ewigen Bestand des Leibes, da durch ihn für den Menschen der Verkehr mit der äußeren Welt vermittelt ist, und eine vollkommene Aneignung und Durchdringung der Natur von Seite der Seele nur durch eine vollendete Leiblichkeit möglich wird, welche die inneren Beziehungen der Seele zur Natur abbildlich ausprägt und auf organischem Wege ausführt.

So erhellt denn, daß der Leib ein integrirendes Moment im menschlichen Wesen bilde, wie hinsichtlich der Anlage des Menschen zur naturhaften Persönlichkeit, so hinsichtlich seiner Bestimmung, den Gegensatz von Natur und Persönlichkeit in sich durch die Herrschaft des Geistes zur wahren Einheit zu erheben. Die Persönlichkeit für sich, ihr Leben in der Gemeinschaft und ihr allseitiger Verkehr mit der Naturwelt erfordert zum Vollbestande die Leiblichkeit. Und wie dieselbe zur Entwicklung des Wesens der Persönlichkeit hienieden die unumgängliche Bedingung ausmacht, so in gleicher Weise zur künftigen Vollendung desselben. Der Materialismus erkennt diese ewige Bedeutung des Leibes nicht an, weil er auch die Seele, die er nur als Naturseele aufzufassen vermag, mit dem Tode untergehen läßt. Und

der Spiritualismus erkennt sie nicht an, weil er, die Seele nur als Geistesseele auffassend, in ihrer Naturseite ein bloßes Entwicklungs-Medium sieht, dessen sich der reif gewordene Geist mit dem Tode entledige. Hingegen der biblische und kirchliche Ideal-Realismus, welcher die Seele als Einheit von Geistes- und Naturleben erfäßt und in ihrem Zusammenhang mit dem Leibe ein ebenso natürlich begründetes als sittlich durchzubildendes Verhältniß erkennt, weiß die tiefinnige Solidarität des Leibes mit dem persönlichen Wesen des Menschen zu würdigen, und während er für einen Zwischenzustand der Körperlosigkeit zum Zwecke sittlicher Vollendung Raum behält, führt er doch das Ende in den Anfang zurück, indem er den wesentlichen Zusammenhang, in welchem Leib und Seele, Natur und Geist für das Stadium der irdischen Entwicklung stehen, seiner relativen Gegensätzlichkeit enthebend schließlich zur wahren Einheit vollendet.

4. Vergeistigung und Vergeistlichung.

Als Gott durch sein Wort die gesammte Naturwelt in's Dasein rief und zum Haupt derselben den Menschen bestimmte, hat er, wie es im Wesen der Creatur liegt, Mensch und Natur nicht unmittelbar in den Zustand der Vollendung hineingestellt. Er hat in den einzelnen Wesen seine schöpferischen Gedanken, die er von Ewigkeit in dem Herzen seiner Liebe bewegte, als Wirklichkeit gesetzt und in diese Wirklichkeiten unmittelbar seine Idee derselben als Geist eingesenkt, so daß jedes Wesen, wie es in sich die Verwirklichung eines göttlichen Liebesgedankens darstellt, zugleich denselben als Kraft des Lebens in sich trägt. Aber diese Verwirklichung ist noch nicht Vollendung. Wohl sprechen alle Geschöpfe von Natur das Wesen des ihnen innewohnenden Geistes aus und werden durch denselben geleitet und bestimmt; und insofern besteht von Natur kein Widerspruch zwischen der Idee und Wirklichkeit. Aber im Wesen der Geschöpflichkeit ist das Moment der Entwicklung mit inbegriffen. Denn darin eben thut sich die unendliche Tiefe der schöpferischen Liebe Gottes kund, daß er in den geschaffenen Wesen nicht bloß überhaupt die ewigen Gedanken seiner Liebe zur Darstellung brachte, sondern daß sie, was sie nach seiner Idee sein sollen, durch ihre eigene Entwicklung werden dürfen. Die Uebereinstimmung, in welche sie durch die Schöpfung selbst mit ihrer Idee gesetzt sind und in welcher sie somit von Natur stehen, hat ihr Ziel in einer höheren Uebereinstimmung, welche durch die Vermittelung

der Creatur selbst herbeigeführt werden soll, und sämtliche Kräfte der Creatur sind ebenso viele Anlagen zur Erreichung dieses Zieles. Die ursprüngliche unmittelbar gesetzte Uebereinstimmung der Wirklichkeit mit ihrer Idee, welche nur als lebendige Potenz in die Creatur gelegt ist, soll frei aus dem eigenen Leben derselben bestätigt und von ihr durch alle Seiten ihres Wesens und durch alle Momente ihrer Lebensentfaltung hindurchgeführt werden. Zu diesem Zwecke ist die Welt in die Zeit gestellt; denn die Zeit bietet uns eben ein Nacheinander des Seins und Lebens dar, damit wir die Idee unseres Wesens auf allmählichem Wege nach allen Beziehungen unserer Gottes- und Weltgemeinschaft zur Wirklichkeit erheben können. Gott will eine freie Creatur haben und will mit seiner Creatur eine Geschichte durchleben — dieß ist der unausdenkliche Liebeswille Gottes bei der Welterschöpfung.

Wie nun jene unmittelbare Uebereinstimmung der Wirklichkeit mit der Idee vom schöpferischen Geiste ausgeht und sich in die Wesen einsetzt, so kann auch diese höhere freie Uebereinstimmung nicht anders denn durch die Kraft desselben Geistes herbeigeführt werden. Nur dadurch, daß sich der Geist aus Gott mit der ihm immanenten schöpferischen Idee den creatürlichen Wesen in ihrem Inneren bezeugt, vermögen sie aus sich selbst sich jenem Ziele zuzuwenden und nach demselben sich zu bewegen. Es kann aber deshalb diese Aufgabe nicht von jeder der Creaturen geradezu gelöst werden. Die Naturseele vermag es nicht, denn wenn sie auch nach dem Gesetz des Geistes, durch den sie besteht, sich entwickelt, so ist sie doch dieses Geistes selbst nicht theilhaft und mächtig, sie kann nicht frei aus sich thun, was er will, sondern muß thun, wozu er sie treibt. Nur diejenige Seele, welche von Gott geisteshaft und geistesmächtig geschaffen ist, nur die persönliche Seele, nur der Mensch vermag jene Aufgabe aus sich zu lösen. Als Geistesseele, als Geist (im realen Sinne) vermag er die eingeborne Idee des eigenen Lebens zu erkennen und sich ihr gemäß zu bestimmen. Zunächst ist es hierbei seine Seele selbst, die hierdurch in Einklang mit dem Geiste eingeführt wird, eben indem ihre Geisteshaftigkeit und Persönlichkeit in der Selbstbestimmung sich bekundet. Da aber die Seele Geistes- und Naturseele zugleich und in Einheit ist, so geht diese Selbstbestimmung nothwendig auch auf die Naturseite ihres Wesens über; und die geistige Innerlichkeit des Naturlebens prägt sich überdies in dessen Aeußerlichkeit, im Leibe, aus. Während die Mienen und das leibliche Wesen des Kindes erst bloß

die Fähigkeit und das Verlangen nach geistigem Leben aussprechen, hat dieses in dem Erwachsenen bereits seinen sehr bestimmten, individuellen Ausdruck erhalten; dergleichen hat er sich Gewalt über seinen Körper errungen, daß er die Triebe und Empfindungen desselben zum Zwecke des ihm befohlenen äußeren und inneren Berufs zu beherrschen und in den Dienst desselben zu nehmen vermag.

Ja, nicht auf die Sphäre des eigenen leiblichen Wesens soll sich dieser Einfluß beschränken, sondern auch auf die Naturwelt übergehen, da Gott von allen seinen Creaturen will, daß sie sich in die Idee ihres Wesens, die in seiner schöpferischen Liebe ewiglich besteht, einleben und sie in sich ausprägen. Aber nach ihrer peripherischen Stellung kann die Naturwelt dieß nur vermöge des Einflusses, der vom Centrum der creatürlichen Welt, vom Menschen, ausgeht. Die Menschheit muß der Naturwelt ihr Leben mittheilen, und befähigt ist sie hierfür durch den solidaren Zusammenhang, in welchem sie gemäß der Naturhaftigkeit ihres Seelenlebens und ihrer Leiblichkeit mit der Naturwelt steht und deren Haupt bildet, wogegen die Naturwelt ihren Gesammtleib ausmacht. Die Erfahrung lehrt uns auch, wie der Mensch seine Gedanken wirklich in die Natur überträgt und durch sein Wollen und Wirken in ihr Wandlungen hervorruft: er unterwirft die Erde, wo er seine Wohnung aufschlägt, der Cultur, er bricht den wilden Sinn der Thiere, die er in seine Nähe zieht, und theilt ihnen manche der edleren Triebe und Empfindungen mit, anderen aber weiß er Schranken zu setzen und ihre rohe Kraft seinem Willen dienstbar zu machen. Und so prägt der Mensch in der mannichfachsten Weise der Naturwelt das Siegel seines Geistes auf.

Wir nennen diesen Einfluß des menschlichen Geistes auf seine eigene und die äußere Natur: Vergeistigung. In ihr bekundet und bethätigt der Mensch die ihm anerschaffene Gottesebenbildlichkeit und seine Herrscherstellung in der Welt, die Gott ihm verliehen, und erfüllt hiermit nach Einer Seite die sittliche Aufgabe, die ihm hienieden befohlen ist — aber allerdings erst nach Einer Seite hin. Denn die Vergeistigung für sich ist noch nicht das Ziel, sondern nur der Weg, ohne den das Ziel nicht erreicht werden kann. Gott hat dem Menschen Einsicht geschenkt, seine Gedanken zu verstehen, und Kraft des Willens, sie auszuführen, nur weil er sein Reich mit und durch den Menschen aufrichten will; und die Begabung des Menschen mit Geist und seine Ausrüstung zur Persönlichkeit hat eben zum Zweck die Verwirklichung des göttlichen Reiches durch den Menschen. Ist doch

mit dieser Gabe der Vernunft und Freiheit sogar die Möglichkeit gesetzt, auch Gedanken zu erzeugen, die von Gottes Gedanken abweichen, und einen Willen zu hegen, der mit dem göttlichen in Widerspruch steht. Die formelle Vernünftigkeit kann materiell Unvernunft werden, und die formelle Freiheit über der Natur materiell Knechtschaft unter der Natur, die gottesbildliche Bethätigung des Menschen als Persönlichkeit kann in Gottlosigkeit umschlagen. Und wenn der Mensch nun seine verkehrten Gedanken festhält und seinen falschen Willen durch den Leib und die Naturwelt zur Ausführung bringt, so wird er seinem Leibe und der Natur diese gottwidrigen Züge einprägen; sein Antlitz und seine Gestalt werden den Ausdruck eines bösen Charakters annehmen und die äußere Natur wird auf mannichfaltige Weise in den Erscheinungen ihres Lebens den verderblichen Einfluß bekunden, unter welchem sie steht. Dieß ist gleichfalls eine Vergeistigung der eigenen und äußeren Natur. Denn dieselbe trägt nun nicht mehr rein jene Züge, die ihr von ihrer schöpferischen Entstehung her eigen sind, sondern Züge, die ihr das freie Walten der creatürlichen Persönlichkeit aufgeprägt hat. Aber dieß ist nicht wahre Vergeistigung, nicht jene, welche Gott in seiner Schöpfung gewollt hat. Gott hat seinen Geist in die menschliche Seele nicht gesenkt bloß zu dem Zwecke, daß der Mensch creatürliche Selbstmacht bekunde. Hierin besteht nur die abstract-formale Seite seiner Gottesebenbildlichkeit. Sondern Gott hat dem Menschen durch Einsenkung seines Geistes creatürliche Selbstmacht verliehen, damit er die ihm immanente göttliche Idee zur creatürlichen Auswirkung bringe. Der Mensch soll als creatürlicher (realer) Geist das Wesen des ihm eingeborenen (idealen) Geistes aus Gott in sich zum Princip des eigenen Lebens erheben und mit demselben seine ganze Seele sammt allen ihren Kräften durchdringen, damit dieselbe nach keiner Seite in ihrem bloßen eigenen Wesen, sondern durchaus in der Kraft des Geistes stehe, von dem aus ihr alles wahre Leben allein zuströmt. Wenn der Mensch sich von den Trieben, Gedanken und Neigungen seiner Seele, wie sie in ihrer bloßen Wirklichkeit für sich steht, leiten läßt, so ist sein Leben ein seelisches (*ψυχικόν*, natürliches), und er selbst ist seelisch; wenn er sich aber in seiner Seele von dem Gesetze des ihr immanenten Geistes aus Gott bestimmen läßt, so wird ihr Leben ein geistliches (*πνευματικόν*), und er selbst wird dadurch geistlich¹⁾. Es sind also die Begriffe

¹⁾ 1 Cor. 2, 14, 15. 15, 45.

geistlich und geistig hier wohl zu unterscheiden. Geistig ist die Seele, und der Mensch ist Geist (im natürlichen, formalen Sinne), insofern seine Seele durch die specifische Immanenz des Geistes aus Gott die Gabe der Vernunft und Freiheit besitzt, geistlich aber, wenn er in seinem Denken und Wollen auch wirklich von den göttlichen Ideen und dem göttlichen Willen sich leiten läßt, welche durch den Geist auf eingeborene Weise sich ihm bezeugen. Jenes ist nur das Mittel, dieses der Zweck selbst, den Gott in Bezug auf den Menschen hat, jenes der Weg, dieses das Ziel, das Gott der Seele vorgesteckt hat. Und zwar nicht die Seele für sich allein soll geistlich werden, sondern sie soll gleicherweise auch ihren Leib mit diesem Leben des Geistes durchdringen — eine Aufgabe, die sich übrigens von selbst löst, wenn vom Menschen jene gelöst wird. Denn da die Seele zugleich Naturseele ist und der Leib nicht ein bloßes äußerlich beigegebenes, übergedecktes Werkzeug, sondern die äußere Selbstdarstellung der Seele, so muß, was die Geistesseele wird und wirkt, unmittelbar sich auch in die Naturseele, die ja dieselbe Seele, nur nach anderer Seite ihres Lebens ist, einprägen. Und was auf diese Weise im Inneren der Naturseele vorgeht, das theilt sich ebenso unmittelbar ihrer äußeren Erscheinung im stofflichen Leibe mit, welcher nur die durch Anziehung der entsprechenden Stoffe aus der Naturwelt vermittelte Nachaußenbildung des inneren Naturlebens der Seele ist. Der Leib selbst, der von Natur seelisch ist, wird dadurch, daß die Seele sich vergeistlicht, mit ihr und in ihr, in welcher er die Wurzeln seines Wesens hat, und auf diese Weise durch sie und von ihr aus gleichfalls geistlich. Diese Vergeistlichung des Leibes ist aber nicht aufzufassen als ein bloßer Einfluß auf die Gestaltung und den Ausdruck leiblichen Wesens, wie wir solches bei der Vergeistigung gefunden haben. Die Seele selbst nämlich, die nur Leben, nicht Lebensprincip ist, hat keine schöpferische, das wirkliche Wesen des Leibes bestimmende Macht, sie ist nur die bildende, organisirende Einheit, welche die Lebensströme des Geistes dem Leibe zuführt und in dieser vermittelnden Stellung und Thätigkeit dem Leibe ihr Bildniß einprägt. Wohl aber besitzt der Geist, als schöpferischer Lebenshauch aus Gott, die Macht, das Wesen des Menschen im innersten Grunde zu bestimmen und neu zu gestalten. So lange deßhalb die Seele zum Geiste nicht anders steht, als daß sie durch seine Immanenz die Kraft zur Selbstbestimmung empfängt (wodurch sie geistig und ihre Natur zu vergeistigen fähig wird), im Uebrigen aber dem Zuge ihres eigenen Wesens folgt,

kann auch der Geist selbst keinen bestimmenden Einfluß auf den Leib des Menschen ausüben, sondern es prägt sich nur das Leben der Seele darin ab, wovon das Wesen des Leibes selbst unberührt bleibt. Hingegen wenn die Seele in sich den Geist zum Princip ihres Lebens erhoben hat und vermöge dieser ihrer Selbstvergeistlichung das Leben des Geistes als Princip zugleich in den Leib einführt, dessen Lebenscentrum sie selbst eben bildet, so tritt der Leib unter den directen Einfluß des Geistes selbst und wird durch ihn in den innersten Tiefen seines Wesens erneut, wird nach Substanz und Form geistlich bestimmt, wird vergeistlicht.

Und wenn dieß im Leibe des Menschen geschieht, so kann die äußere Natur daran nicht unbetheligt bleiben. Denn der menschliche Leib zieht fortgehend seine stofflichen Elemente aus der äußeren Natur; wie wollte jener vergeistlicht werden, wenn diese seelisch, natürlich bliebe? Ferner nimmt der menschliche Leib eine Central-, und die menschliche Seele eine Herrscherstellung in der gesammten Naturwelt ein; muß darum nicht ihre Vergeistlichung nothwendig auch dahin sich mittheilen? Die äußere Natur ist aber auf diesen Einfluß auch geradezu angewiesen. Weil ihr selbst freie Selbstentscheidung fehlt, so erwartet sie ihre Neuschöpfung von dem Menschen, von der Vergeistlichung seiner Seele, welche einerseits als Naturseele im innigsten, tiefsten, centralen Zusammenhang mit ihr steht und andererseits als Geistesseele die Macht besitzt, sich selbst und durch sich vermöge jener ihrer Centralstellung die ganze Naturwelt in die Gemeinschaft Gottes einzuführen. Indem mithin der Leib des Menschen vergeistlicht wird, so wird gleicherweise auch die äußere Natur geistlich, welche den Gesammtleib der Menschheit darstellt.

Es sind sonach die Vergeistigung des Leibes und der Natur und ihre Vergeistlichung theils bestimmt zu unterscheiden, theils in ihrer wesentlichen gegenseitigen Beziehung und Ergänzung aufzufassen. Durch die Vergeistigung werden Leib und Natur über die Sphäre des bloßen Naturlebens erhoben, sie treten unter den Einfluß des Personlebens, dessen Träger zu sein ihre Bestimmung ist. Doch werden sie hiermit noch nicht über die Sphäre des psychischen (natürlichen) Lebens erhoben, es werden ihnen nur Züge des persönlichen Selbstlebens eingegraben, aber im Zustande ihres Wesens selbst bleiben sie unverändert. Hier tritt eine Veränderung erst ein durch die Vergeistlichung, dadurch nämlich, daß der Geist aus Gott, der von Natur das Lebensprincip aller Creatur bildet, von der Creatur selbst

in ihres Wesens Tiefen zum Princip ihres Lebens erwählt und, während von Natur Alles seine Lebensrichtung von der Seele in ihrem Fürsichsein erhält, nun Alles durch den Geist aus Gott bestimmt und umgewandelt wird. Hierdurch wird Leib und Natur aus der Sphäre des psychischen (natürlichen) Lebens in die pneumatische (geistliche) Lebenssphäre versetzt. Aber dieß kann nicht für sich eintreten ohne Vergeistigung, eben weil jene Vergeistlichung aus dem eigenen freien Lebensgrunde der Creatur hervorgehen muß, die Seele aber nur vermöge ihrer Theilhaftigkeit am Geiste, nur als geistige Seele, als (realer) Geist freie Macht über ihr eigenes inneres Leben besitzt. Die Vergeistigung ist die Form, unter der die Vergeistlichung sich vollzieht; die Vergeistlichung ist die Aufgabe, zu deren Lösung die Vergeistigung als wesentliches Mittel dient. Beide bedingen sich gegenseitig und können nur miteinander sich vollenden. In der Vergeistigung wirkt bestimmend die menschliche, doch geistige Seele, und sie drückt der Natur das Siegel ihrer Persönlichkeit auf; aber in der Vergeistlichung wirkt bestimmend der eingeborene Geist aus Gott, welchen die Seele sich frei zum Princip ihres Lebens erkoren hat, und sie drückt sich und der Natur hiermit das Siegel der Göttlichkeit auf. In der Vergeistigung feiert die Creatur die höchste Spitze ihres Selbstlebens, doch hat dieses für sich nur bedingten Werth; in der Vergeistlichung dagegen feiert sie die Verwirklichung ihrer angeborenen Gotteshaftigkeit und gelangt hiermit zur vollen Wahrheit ihres Wesens, zu ihrer inneren und äußeren Vollendung.

Um das Wesen dieser Vergeistlichung von Leib und Natur aber vollkommen zu verstehen, müssen wir noch tiefer in den Vorgang derselben hineinschauen. Die Vergeistlichung, haben wir erkannt, tritt damit ein, daß der Mensch, statt dem Willen und Trieb seiner Seele (in ihrem natürlichen Fürsichsein) zu folgen, von dem Gesetz des ihm eingeborenen Geistes aus Gott sich bestimmen läßt und hiermit diesen auf freiem Wege zum Princip seines Seins und Lebens, zunächst des seelischen, dann auch des leiblichen, erhebt. Aber welches ist nun der Trieb der Seele und das Gesetz des Geistes? Dieß ergiebt sich uns, wenn wir auf die Stellung zurückblicken, welche beide im menschlichen Wesen einnehmen. Während der Geist den Quell des Lebens in demselben bildet, ist die Seele das Leben selbst. Die Seele ist das subjective Princip im Menschen. Zwar macht der Geist, daß sich die Seele zum Ich erschwingt, der Geist ist das Personbildende; aber der

Sitz des Ich, die Persönlichkeit selbst ist die Seele; in der Seele führt der Mensch sein eigen, sein Selbstleben. Insofern der Mensch Seele ist, eignet ihm Selbstheit, d. i. diejenige Fähigkeit und Richtung des Lebens, wornach der Mensch, sich als selbständiges Wesen fühlend, sowohl die Kräfte seines Seins und Wesens zu entwickeln und zu erhalten als die Bedürfnisse desselben zu befriedigen, wie auch mit sich selbst in Harmonie zu stehen und zu bleiben bestrebt ist. Durch den Geist tritt aber noch ein weiteres Element in sein Wesen ein. Der Geist ist es, in welchem ihm auf eingeborene Weise die Idee seines Wesens einwohnt und die Bestimmung für sein Leben und Wirken bezeugt wird. Der Geist ist das objective Princip im Menschen. In ihm besitzt der Mensch das Urbild für seine Wirklichkeit, sowie die Quelle seines wahren Lebens. Durch ihn wird er inne, daß ihm sein Selbst nicht zum bloßen Pflegen und Genießen seiner selbst gegeben sei, sondern daß er mit seinem Selbst der höheren, umfassenden Lebenssphäre dienen und leben solle, darein er von Gott als Glied gesetzt ist. So ist durch den Geist im menschlichen Wesen mit jenem Factor der Selbstheit, der in der Seele wurzelt, noch ein anderer verbunden, welchen wir kurz als den der Gemeinschaft bezeichnen können, insofern wir darunter die Kraft und den Zug des Inneren verstehen, sein Leben mit, für und in einem Anderen zu führen. Und zwar ist es gemäß und auf Grund der Creatürlichkeit des Menschen zunächst und zuhöchst die Gemeinschaft mit dem urpersönlichen Quell des geschöpflichen Lebens, mit dem lebendigen Gott, welche die Bestimmung des Menschen ausmacht; sodann aber in Gott die Gemeinschaft mit der gottesbildlichen, persönlichen Creatur sammt Allem, was in ihren Bestand verflochten ist — es ist die Hingabe an Gott und sein Reich, die Gottesgemeinschaft, deren Frucht die rechte Weltgemeinschaft ist. In dieser Hinsicht erhält das obige Wort, daß der Geist eine Leuchte Jehovahs im Menschen sei, noch eine weitere Bedeutung: der Geist ist das wesentliche Band, wodurch der Mensch mit Gott selbst verknüpft ist, er ist das eingeborene Princip der Gottesgemeinschaft, und ist es darum, weil sich im Geiste dem Menschen die göttliche Idee seines Wesens, der göttliche Wille für seine Selbstentwicklung bezeugt, der Inhalt desselben aber kein anderer ist, als Einheit des Lebens mit Gott, dem Quell des Lebens. Diese Seite hebt die heil. Schrift auch mannichfach in ihrem Gebrauch des Wortes „Geist“ hervor; zumal beruht hierauf der Gegensatz, in welchen sie Geist zum Fleisch stellt, dieses zur

Bezeichnung des Lebens der Creatur in ihrem Fürsichsein, jenes in ihrer Lebensgemeinschaft mit Gott ¹⁾).

Im Grunde besteht dieser Gegensatz von Selbstheit und Gemeinschaft, den wir im Wesen der Persönlichkeit erkannt haben, auch in der gesamten übrigen Welt; er begegnet uns von dem allgemeinen Zuge der Centripetal- und Centrifugalkraft an, der die Weltkörper in stetem Kreislaufe erhält, bis zum Selbsterhaltungs- und Gattungstrieb in der animalischen Welt. Es beruht auf demselben der einheitliche Bestand alles Seins und Lebens. Aber in der unpersönlichen Welt kommt dieser Gegensatz weder zur vollen Wahrheit noch zur wirklichen Einheit seiner Momente. In der unpersönlichen Welt äußert sich die Selbstheit nur als Trieb, und die Gemeinschaft ist kein wahrhaft eigenes Leben derselben, sondern der Geist, der über den Naturwesen waltet, treibt sie (im Instinct), das zu thun, wodurch die Gattung besteht und die Aufgabe derselben erreicht wird, und sie folgen blind seinem unwiderstehlichen Zuge. Hingegen der Mensch weiß, was er soll und was er will, und thut beides mit Freiheit. Die Gesinnung der Gottes- und Nächstenliebe entspringt bei ihm ebenso wie die der Selbstliebe aus dem eigenen freien inneren Lebensgrunde seines Wesens, und er erkennt und sucht darin sein wahres Leben. Selbstheit und Gemeinschaft stehen bei ihm aber eben deshalb auch in wahrhafter Durchdringung. Beide sind nothwendig und gut im göttlichen Reiche, und keine kann sich in gesunder Weise verwirklichen ohne die andere. Die Gemeinschaft wird lebendig nur durch die Herausbildung einer kräftigen Selbstheit, und die Selbstheit entwickelt sich harmonisch nur unter dem Einfluß vielseitiger Gemeinschaft. Die Selbstheit verleiht dem Leben der Gemeinschaft seine Wärme, Fülle, Kraft und Festigkeit, und durch die Gemeinschaft erlangt die Selbstheit ihre Reinheit, Freiheit und Wahrheit, ihre Vollendung. Eben hieraus erhellt aber, wie beiden eine verschiedene Bedeutung und Stellung im göttlichen Reiche zukommt. Die Selbstheit wäre nicht gegeben, wenn nicht durch sie ein Gemeinleben aufgebaut werden sollte, und ein Gemeinleben kommt nicht zu Stande, wenn nicht die Selbstheit ihre Entfaltung gewinnt. So bildet die Selbstheit die Grundlage des persönlichen Lebens und die Gemeinschaft das Ziel desselben.

Dies läßt uns erkennen, auf welchem Wege der Mensch, der

¹⁾ Luc. 1, 80; Röm. 8, 13; Gal. 5, 16—23.

als Persönlichkeit in die freie Wahl zwischen beide innere Lebensfactoren gestellt ist, die Vergeistlichung seines Leibes und der Natur erlangen werde. Erwählt er die Selbstheit als Princip seines Lebens, so wird er psychisch, und sein gesammter Einfluß auf die Natur, seine Vergeistigung derselben verbleibt innerhalb der Sphäre des psychischen (seelischen) Lebens; denn in der Seele gründet das Gesetz der Selbstheit und entspringt der Trieb nach der Pflege des Selbsts¹⁾. Führt er aber sein Selbst in das Leben der Gemeinschaft ein, lebt er Gott und seinem Reiche in wahrer Selbsthingabe, so wird er geistlich, und der vergeistigende Einfluß, den er auf seinen Leib und die Natur ausübt, wird zugleich zur Vergeistlichung derselben; denn im Geiste gründet das Gesetz der Gemeinschaft, das sich ihm als seine Bestimmung ankündigt, und aus ihm entspringt der Antrieb und die Kraft zur Dahingabe in dieses Element des wahren Lebens. Und zwar hat der Mensch, indem er auf diese Weise vom Gesetz des Geistes sich bestimmen, vom Element des Geistes sich durchfluthen läßt, die zwei Stufen zu durchschreiten, die in diesem geistlichen Leben der Gemeinschaft bestehen, die der geistlichen Achtung und der geistlichen Liebe, jene die Voraussetzung für diese, diese die Vollendung von jener. Ein Leben in wahrer, selbstloser Liebe gegen Gott, ruhend auf unbedingter, heiliger Ehrfurcht und sich bewährend in ebenso reiner, heiliger Liebe gegen den Nächsten und in hingebendem Wirken für den allseitigen Aufbau des Reiches Gottes — dieß ist der Weg, auf welchem der Mensch die Vergeistlichung, wie seines Wesens überhaupt, so speciell auch seines Leibes und mit ihm der äußeren Natur schafft und gewinnt.

Durch diesen Weg der Vergeistlichung wird jedoch das seelische Leben der Persönlichkeit keineswegs aufgehoben und beeinträchtigt. Vielmehr ist die Wirkung die entgegengesetzte. Eben wenn der Mensch seine Seele sucht, wenn er sich vom selbststischen Triebe nach dem Besitz und Genuß seiner Wirklichkeit, der in der Seele wurzelt, bestimmen läßt, so verliert er seine Seele. Denn indem er die Selbstheit, welche die bloße Grundlage seines Wesens und das bloße Organ seines Wirkens bleiben sollte, zum Princip seines Seins und Handelns macht, so verkehrt er die inneren Factoren seines Lebens und zerstört so das Leben seiner Seele. Hingegen wenn der Mensch seine Seele

¹⁾ Vgl. S. 49.

verliert, d. h. wenn er seine Selbstheit, und gälte es auch das irdische Leben, dahingiebt um Gottes willen, so findet er seine Seele. Denn durch diese Erfüllung mit dem Leben des Geistes, wofür die Seele ihre Bestimmung hat, durch dieses unbeschränkte Leben der Gemeinschaft mit Gott in seinem Reiche werden eben die tiefsten und allseitigsten Bedürfnisse der Seele befriedigt, und sie erlangt hierdurch die wahre Fülle und die volle Harmonie ihres Wesens ¹⁾. Ja, so wenig steht dieser Proceß der Vergeistlichung im Menschen mit dem Wesen und Bedürfniß der Seele in Widerspruch, daß dieselbe vielmehr eben in dem innersten Centrum der Seele anhebt und nur deshalb auch auf Leib und Natur sich erstrecken kann. Jenes geistliche Leben der Gottes- und heiligen Weltgemeinschaft hat nämlich seinen Heerd im Herzen, im Gemüthe des Menschen, als dem centralen Organ der Seele, von wo aus es seinen vergeistlichenden Einfluß auf die übrigen Vermögen der Seele, auf Vernunft und Willen sammt dem Gewissen, ausbreitet und in denselben ein Leben der Wahrheit, der Heiligkeit und Gerechtigkeit erweckt, darin die Liebe ihre Kraft bewährt und ihren Segen offenbart. Indem das Gemüth aber den concreten Mittelpunkt des menschlichen Innenlebens bildet, so bildet es zugleich die lebendige Einheit der Natur- und Geistesseele und gehört hiermit gleicherweise dem Natur- und Personleben des Menschen an. Während es einerseits die tiefste Innerlichkeit der freien Persönlichkeit bezeichnet, worin Denken und Wollen sammt dem Zeugniß des Gewissens in unmittelbarer Einheit ruhen, wird damit andererseits, wie das Wort „Gemüthlichkeit“ besagt und noch deutlicher an dem mit Gemüth im Wesen gleichbedeutenden Worte „Herz“ zu erkennen ist, eine Richtung und Stimmung der Natur des Menschen ausgedrückt. Ebendeshalb aber muß eine Lebensrichtung, welche sich der Mensch mit persönlicher Freiheit im Grunde seines Gemüths giebt, von da auch mit innerer Nothwendigkeit in sein Naturleben übergehen, speciell muß die Vergeistlichung, welche der Mensch durch das Leben der Gottesgemeinschaft in seiner Persönlichkeit erlangt, nach den inneren Gesetzen menschlichen Lebens auch in sein geistiges und leibliches Naturleben eindringen, ja vermöge der centralen Weltstellung des Menschen auch die gesammte äußere Natur mit ergreifen.

Wir haben hiermit jedoch noch nicht sämmtliche Factoren ausgesprochen, welche zur Vergeistlichung der Natur und Leiblichkeit zu-

¹⁾ Matth. 10, 39; Luc. 17, 33, vergl. Matth. 6, 33.

sammenwirken. Das Postulat wahrer Gottesgemeinschaft nämlich, woran dieselbe geknüpft ist, beruht selbst wieder auf einer Voraussetzung, wodurch seine Erfüllung bedingt ist. Dieß ist die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, die Liebesoffenbarung Gottes an die Menschheit. Hierauf ist von uns näher noch einzugehen.

5. Heiliger Geist.

Es ist eine allgemeine Lebensordnung in der göttlichen Deconomie, daß jede eingeborene Kraft erst lebendig und wirksam werde unter dem Einflusse von homogenen äußeren Agentien. Die im Samenkorn schlummernde Kraft bedarf der Wärme und des feuchtenden Regens, um zu treiben; das Kind will angesprochen werden, wenn es selbst soll sprechen lernen u. s. f. Dieses allgemeine Gesetz findet nun auch auf den Geist aus Gott seine Anwendung, der uns von Natur eingepflanzt ist. Wir tragen in ihm das göttliche Schöpferwort ausgesprochen in uns, das uns die Bestimmung unseres Lebens in der Tiefe des Inneren kund thut. Aber dieses Wort würde schweigend in uns bleiben, wenn nicht das allgemeine Schöpferwort aus der umgebenden Welt in uns hereinklänge. Die äußere Natur- und Personenvelt mit ihren Ordnungen und Gesetzen, mit ihren Gaben und Aufgaben, wie Gott dieselben in sie gelegt hat, ist ein objectives, festgestaltetes Gotteswort, und aus demselben dringt in stetiger Weise Geist an uns heran und macht das uns ausgesprochene Wort in unserem Geiste lebendig. So sind uns wohl in unserem Geiste die Ideen des Wahren, Guten, Rechten und Schönen wesenhaft eingesenkt, damit wir vermöge dieser immanenten Offenbarung Wahres, Gutes, Rechtes und Schönes fühlen, erkennen, lieben und thun lernen; doch würden diese Ideen nicht wach in uns werden und sich uns mit ihrer idealen Auctorität nicht darstellen, wenn nicht die objective Offenbarung der Wahrheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit und Schönheit aus der Natur und Geschichte an unseren inneren Menschen heranträte und jene Ideen weckte und entfaltete. Und zwar ist dieser äußere Einfluß von sehr ausgedehntem Umfang. Nicht bloß Wort und Geist Gottes, sondern auch menschliches Wort und menschlicher Geist, ja Wort und Geist aus dämonischen Regionen dringt in unser Inneres ein und muß auf diese Weise dazu mitwirken, daß unsere Entwicklung eine ebenso die ganze Deconomie des göttlichen Reiches umfassende als eine wahrhaft freie werde, die auch am Gegensatz sich bewährt. Die freie

Stellung, welche die Seele des Menschen nach ihrer Persönlichkeit dem eingeborenen Geiste gegenüber hat und haben soll, tritt in ihre volle Wirklichkeit eben durch das angegebene Verhältniß der äußeren zur inneren Welt, des allgemeinen zum Einzelgeiste. Denn auf Grund desselben geschieht es nicht allein, daß jetzt diese, dann jene Seite in der Ideenwelt des Geistes angeregt wird, — wovon die Allmählichkeit der inneren Entwicklung abhängt —, sondern unter der Menge der von außen andringenden geistigen Mächte bietet sich auch der Seele die innere Möglichkeit dar — und hierdurch ist die wahre Freiheit der persönlichen Entwicklung bedingt — ebenso in Widerspruch mit der eingeborenen Idee und der Stimme des Geistes ihren Weg zu gehen, so daß sie diese am Ende gar nicht mehr vernimmt und dieselbe verstummt, als sie aber auch aus wahrem freien, in heißem Kampf errungenen Antriebe derselben folgen und hierdurch den Bund mit dem Geiste so innig machen kann, daß sein heiliger Odem auch in seinen feinsten Regungen von ihr verspürt wird.

Doch ist dieß nur die subjective Seite der Sache; jenes Hereinwirken einer äußeren und allgemeinen Geisteswelt hat noch eine andere, objective Seite ihrer Nothwendigkeit, der wir nachgehen müssen. Das Absehen Gottes bei der Schöpfung des Menschen ist nämlich nicht allein darauf gerichtet, daß die demselben verliehenen Fähigkeiten in dem Verkehr mit der Außenwelt zur vollen Entfaltung mögen gebracht werden, sondern Gott will selbst mit dem Menschen, seinem creatürlichen Ebenbilde, eine Geschichte durchleben. Und jene Einsenkung seines schöpferischen Lebensgeistes in unser Wesen bildet nur die Voraussetzung und Grundlage für die Verwirklichung dieses seines Rathschlusses. Diese göttliche Geschichte ist jedoch nicht darauf zu beschränken, daß uns Gott durch Offenbarungen zur Erkenntniß der Wahrheit und zur Erfüllung seines Willens leiten wolle. Allerdings hat es auch dessen schon von Anfang an bedurft. Denn wenn uns Gott seinen Willen — wie er damit im Paradiese begonnen und nach dem Sündenfalle in noch umfassenderem Maße gethan hat — nicht auf geschichtlichem Wege geoffenbart hätte, die unserem Geiste eingeborene Stimme seines Willens wäre nicht laut geworden, und durch die Sünde wäre sie, nachdem sie bereits erweckt gewesen, wieder erstickt oder ihr Ton durch den Miston der Weltweisheit entstellt worden. Wenn es aber auch zur Aufgabe des Menschen mitgehört, daß er volle Weisheit und Heiligkeit erlange, so ist doch hiermit noch nicht seine ganze Bestimmung ausgesprochen, sondern es ist dieß nur die

Wirkung von etwas Höherem und Allgemeinerem. Die Grundbestimmung des Menschen ist die, mit Gott in innige und allseitige Gemeinschaft des Lebens durch die Liebe zu treten, woraus erst das Licht wahren Erkennens und die Kraft heiligen Wirkens entspringt. Ist dem aber so, so kann Gott eine Geschichte mit uns auf keinem anderen Wege durchleben, als daß er selbst mit uns in wahre persönliche Gemeinschaft tritt. Nur dadurch, daß Gott nach dem Gesetz der Liebe, die sein wesentliches Leben bildet, nicht in sich selbst verbleibt, sondern an den Menschen sich hingibt und, wie er es nach der unendlichen Macht seines Geistes vermag, sich in das Wesen seiner abbildlichen Creatur, des Menschen, hernieder- und einsetzt, um wahrhaft als Mensch ein Leben mit uns zu leben und alle Güter, die er kraft seiner Gottheit in sich für uns besitzt, auf dem Wege wesentlicher Einigung uns mitzutheilen — nur auf dem Wege der Menschwerdung Gottes kann für den Menschen jene vollkommene Gotteseingemeinschaft herbeigeführt werden, wozu er berufen ist. Die Menschwerdung ist eine Liebesthat Gottes, welche ihm nicht erst durch die Sünde abgedrungen worden ist, so daß er aus sich selbst sich zu diesem Grade der Selbsthingabe nicht würde entschlossen haben. Die Menschwerdung Gottes ist überhaupt nicht bloßes Mittel zum Zweck, sondern sie ist freie Offenbarung der Liebe aus dem tiefsten Grunde seines Herzens. Wie wäre Gott aber nun die unendliche Liebe, die er wirklich ist, wenn er nicht frei aus sich selbst die tiefste, innigste und völlige Einigung, die ihm mit seinem creatürlichen Ebenbilde möglich ist, schon von Ewigkeit, schon vor Grundlegung der Welt, beschlossen hätte? Dieß hat er denn auch gethan. Durch die dazwischengetretene Sünde ist nur die Art der Ausführung modificirt worden, aber diese höchste Liebesthat selbst ist begründet in dem wesentlichen Verhältniß der Gemeinschaft, das er mit der Erschaffung seines Ebenbildes geordnet hat. Christus ist vor Grundlegung der Welt zuvor-ersehen und wir in ihm ¹⁾. Erkennen wir dieß doch auf's deutlichste daran, daß die die Menschwerdung vorbildenden und vorbereitenden Theophanien bereits im Paradiese begonnen haben — wie ja die nach dem Sündenfall berichtete persönliche Erscheinung und Ansprache Gottes ähnliche Offenbarungen durchaus zur Voraussetzung hat. Dieselben wären gar nicht denkbar, wenn nicht Gottes Menschwerdung von der Schöpfung an als Ziel derselben bestimmt gewesen wäre.

¹⁾ Eph. 1, 4 zc.; Col. 1, 15 zc.

Nachdem nun aber die Sünde zwischeneingetreten war und den Menschen von Gott geschieden hatte, bewährte sich die göttliche Liebe darin, daß Gott auch jetzt nicht von dem Menschen ließ, sondern sein Ziel, mit ihm in wahre persönliche Einigung zu treten, festhielt. Und das ist die neue Tiefe, in welche sie herniederstieg, daß sie dem Menschen auch in Leid und Tod, darein er durch die Sünde gesunken, nachging und Mensch ward in der Niedrigkeit des Fleisches, um den ganzen Fluch der Sünde bis zum Tod des Kreuzes für uns zu tragen. Hiermit gewinnt der Segen, welcher von der Menschwerdung Gottes wesentlich für die Menschheit ausgeht, eine neue, höhere Bedeutung. Während sie an sich für dieselbe das reale Princip der Wahrheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit und Seligkeit überhaupt werden sollte, ist sie nun für sie ein Princip des Lichtes, des Rechtes und Lebens zur Erlösung aus dem Stande der Finsterniß, der Schuld und dem Tode geworden — ein Princip des Heiles. Diese im vollsten und tiefsten Sinne persönliche Liebeseinigung Gottes mit der Menschheit in Christo, welche die Menschheit zu jener vollkommenen Liebeseinigung mit Gott leiten, resp. zurückführen soll, die ihre uranfängliche und ewige Bestimmung ist, sie ist die Grundthat Gottes in der Geschichte, ohne welche die Schöpfung ziellos wäre, durch welche die Schöpfung selbst erst vollendet wird. Und alles frühere Wirken Gottes dient dieser Einen Grundthat zur Vermittelung und Vorbereitung, sowie alles spätere Wirken Gottes keine andere Aufgabe hat, als diesen Grundsegen der Menschheit zuzueignen und mitzutheilen.

Wie nun die Schöpfung der Welt durch ein Wort geschehen, das Gott gesprochen und der Welt eingesprochen hat, so geschah auch diese neue höhere Schöpfung durch das Einsprechen eines Wortes aus Gott in diese Welt. Aber ein um so herrlicheres Gut hier zu erwirken war, als bei der ersten Schöpfung, um so herrlicher ist auch das Wort, das hier in die Welt getreten, und die Weise, wie es eingetreten. Hatte es dort gegolten, die Welt für die Gottesgemeinschaft erst zu bereiten, so galt es hier, diese Gemeinschaft seitens Gottes mit der Welt nun auch wirklich zu vollziehen. Dort hatte es deshalb genügt, daß von Gott ein Wort ausging, welches bloße Ausströmung seines immanenten, wesentlichen Wortes ist. Hier aber mußte dieses hypostatische, persönliche Wort selbst aus der göttlichen, trinitarischen Immanenz hervortreten und in der irdischen Welt Wirklichkeit annehmen. Dasselbe Wort, durch welches sich Gott auf Grund der in seiner (wesentlichen) Weisheit erschauten Idee seines Wesens ewiglich

selbst in Wirklichkeit setzt, das Wort, das im Anfang ist und bei Gott ist und Gott ist, welches den ewigen Urquell alles weiteren Sprechens Gottes bildet und in welchem auch alles weitere Sprechen sein Ziel hat, der persönliche trinitarische Logos, er, der Pulsschlag der göttlichen Liebe, das Herz des Vaters, der eingeborene Sohn vom Vater, ward Fleisch, ward menschliche Persönlichkeit in irdisch-menschlicher Natur, um durch diese wesentliche Eingliederung, wodurch er sich zum Haupt der Menschheit gesetzt hat, in ihr, mit ihr und für sie ein menschliches Leben von der Geburt bis zum Tode zu führen und ihr voranzugehen in das wahre Leben der Gemeinschaft mit seinem Vater und so als Haupt seine Glieder sich nachzuziehen zur vollkommenen Theilnahme an der Herrlichkeit, die der Vater ihm bereitet hatte, ehe denn der Welt Grund gelegt war ¹⁾).

War nun vom Schöpferworte ein schöpferischer Geist ausgegangen, so geht von diesem Worte, welches Fleisch geworden, auch ein Geist in die Menschheit aus, ein Geist, welcher den ganzen Segen dieser göttlichen Grundthat der Menschheit zueignet und mittheilt — der heilige Geist. Schon im trinitarischen Wesen selbst nämlich geht von dem ewigen Sohne als dem Urworte, dessen Zeugung zugleich göttliche Urthat ist, ein Geist aus, der Geist alles Geistes, der Geist der immanenten göttlichen Liebe, welcher dadurch heiliger Geist ist, daß sich Gott in seiner ewigen Selbsterzeugung in Einklang mit der Idee seines Wesens, daß er sich hiermit als das Gute setzt. Dieser heilige Geist ist das Band der Vollkommenheit im trinitarischen Leben Gottes; denn er zeugt ewiglich von der Liebe, durch welche der Vater im Sohne und der Sohn im Vater lebt. Wie aber der heil. Geist die Liebestiefen des göttlichen Wesens an sich aufschließt, so führt er auch in die Tiefen jener Liebe ein, welche Gott bewogen hat, im Sohne das Wesen des Menschen, den er im Bilde des Sohnes geschaffen, selbst anzunehmen. Wie der heil. Geist vom immanenten Logos ausgeht, so geht er auch aus vom incarnirten Logos. Und wenn er dort den Vater und Sohn im göttlichen Wesen selbst verkündet, so verkündet er in seinem Ausgang vom incarnirten Logos den Vater und Sohn in und vor der Welt, indem er den Segen dieser Incarnation, die Gnade Gottes und das Leben Christi, der Welt bezeugt und mittheilt. Er, der heil. Geist, der von Ewigkeit der Geist der Liebe ist, wird hiermit zum Geist der Gnade, zum Princip

¹⁾ Joh. 1, 1—14. 17, 1 zc.

der Gottesgemeinschaft für die sündige Welt. Nachdem die dem Menschen von Natur (im Geiste) eingesenkte Idee und Kraft der Gottesgemeinschaft durch die Sünde in völlige Latenz war zurückgedrängt worden, ist sie nun durch den heil. Geist, welcher von der Gnade des Vaters im Sohne unserem Geiste Zeugniß giebt ¹⁾, in uns wiederum erweckt, und das von Natur uns eingeborene Bild des Sohnes Gottes, welches durch die Sünde in uns erloschen gewesen, ist durch die den Sohn verklärende Macht des heil. Geistes, welche von der Vollendung des Werkes Christi ihren Ausgang genommen, wiederum lebendig gemacht worden.

Sonach besteht ein Unterschied zwischen dem Geiste Gottes überhaupt (gewissermaßen dem natürlichen Geiste Gottes) und dem heiligen Geiste, wie hinsichtlich des Wesens, so des Wirkens; doch sind sie beide für einander und dienen dem gemeinsamen Ziele, die Welt in wahre Einigung mit Gott zu führen. Jener hat diesen nach seiner göttlichen Immanenz zur Voraussetzung, ist selbst aber wieder die Grundlage für seine öconomische Offenbarung und Wirksamkeit. Jener bildet für den Menschen, dem er von Natur eingesenkt ist, das ideelle Princip seiner Gottesgemeinschaft, ohne sie jedoch aus sich selbst wirken zu können, weil alle Gemeinschaft des Menschen mit Gott lebendig nur entspringt aus der wirklichen und geschichtlichen Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen; dieser aber, indem er von der Erscheinung des Wortes im Fleische, von der geschichtlichen Offenbarung Gottes im Sohne ausgeht und Zeugniß giebt und die schöpferischen Kräfte dieser Gnade in das Innere des Menschen ausgießt, wird hiermit zum realen Princip der Gottesgemeinschaft für die sündige Welt — daher er auch hypostatisch, persönlich, jener dagegen unpersönlich ist, wie wir denselben Gegensatz im Worte, das von Gott in die Welt gesprochen worden, erkannt haben. Und dieser Unterschied erstreckt sich auch auf das Wohnen und Wirken Gottes in der Welt, welches durch seinen Geist vermittelt wird. Indem Gott sein Schöpfertwort als Geist in die Wesen, die er geschaffen, einsenkt, so daß derselbe, obwohl in verschiedener Weise, ihr Geist wird, so bildet dieser natürliche Geist aus Gott das Band, wodurch Gott mit seinen Creaturen und sie mit ihm verknüpft sind, jede nach der Weise des in ihr verwirklichten Gotteswortes und nach dem Maße ihrer Geisteshaftigkeit, die Naturwesen in rein physischer, der Mensch in geistig

¹⁾ Röm. 8, 16.

freier Weise. Hingegen durch den heil. Geist wird Gottes Immanenz persönlicher Art, so zwar, daß mit dem heil. Geiste auch der Vater und der Sohn Wohnung im Menschen machen ¹⁾. Und ebenso ist auch die Vereinigung, deren der Mensch durch den heil. Geist mit Gott theilhaft wird, keine auf physischem Wege vollzogene (wenn auch dadurch vermittelte), noch dem bloßen menschlichen Naturleben angehörige, sondern eine freie Vereinigung der Liebe, gewirkt durch die innere Anschauung der Liebe Gottes in Christo und vollzogen im persönlichen Lebensgrunde des Herzens. Der schöpferische Lebensgeist aus Gott im Menschen bildet die Seele mit allen ihren Kräften nach der ewigen göttlichen Idee ohne Mitwirkung von Seite des Menschen selbst, und ebenso empfängt von Natur der Leib sein Wesen und seine Gestalt ohne Wissen und Zuthun des Menschen. Und es kann dieß nicht anders sein, weil mit der Schöpfung in der Creatur erst bloß der Grund für ihre Einigung mit Gott gelegt wird. Hingegen die wirkliche Einigung selbst mit Gott, welche durch den heil. Geist bewirkt wird, sie kann, wenn sie anders ein Leben wahrer Liebe sein soll, nur zu Stande kommen unter der freien, obwohl durch das zukommende Wirken der Gnade Gottes bedingten, Mitthätigkeit und eigenen Entscheidung des Menschen.

Eben deßhalb aber, weil die vergottende Wirksamkeit des heil. Geistes im Menschen bedingt ist durch die Selbstentscheidung des Menschen für das Heil in Christo, das der heil. Geist bringt und darbietet, kann sie auch den gesammten Menschen wahrhaft durchdringen und zu einem neuen geistlichen Menschen machen. Indem diese geistliche, diese Neugeburt als wahre, heilige Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo, als Leben der geistlichen, aus dem Glauben entspringenden Liebe sich im Gemüthe vollzieht, so verbreitet sie von diesem lebendigen Centrum aus ihre Kraft und Wirkung nach allen Seiten des persönlichen Lebens, im Gewissen die Veröhnung Christi mittheilend zur Rechtfertigung, im Verstande die Offenbarung Christi zur Erleuchtung, im Willen seine Erlösung zur Heiligung ²⁾. Aber nicht bloß dieß, sondern da die Geistesseele, in welcher diese Vergeistlichung zunächst vor sich geht, zugleich Naturseele ist, so dringt das Leben des heil. Geistes vom Gemüthe, der unmittelbaren Einheit

¹⁾ Joh. 14, 23.

²⁾ Vergl. des Verfassers Schrift: „Die Grundlehren des Heils entwickelt aus dem Princip der Liebe.“ Stuttgart 1848.

des menschlichen Person- und Naturlebens, aus in die innere Natur des Menschen selbst ein und erfüllt von da aus auch seine äußere Natur, die Leiblichkeit, wie wir oben gezeigt haben. Dadurch, daß die Gnadenmacht des heil. Geistes im Menschen den durch die Schöpfung seinem Wesen eingepflanzten Geist aus Gott, welcher in Folge der Sünde durch das seelische Princip der Egoität unterdrückt gewesen, zum wahren, sein ganzes Wesen nach Leib und Seele durchdringenden und beherrschenden Princip wiederum erhebt, wird der Mensch ganz geistlich, er wird selbst Geist (im ideal-realen Sinne), wiewohl in creatürlich bedingter Weise, während Gott absoluter Geist ist, und es wird hiermit in ihm das Bild Gottes, das wir in seiner geistigen Seele (Geist im bloßen realen Sinne) nach seiner substantiellen Seite erkannt haben, nun auch nach seiner habituellen Seite verwirklicht¹⁾. Und mit dieser Vergeistlichung des Menschen ist zugleich seine Verklärung gesetzt. Denn indem die Fülle des menschlichen Naturlebens vom Geiste durchleuchtet wird, wird sie zur Herrlichkeit und der Glanz derselben fällt wieder auf die Persönlichkeit selbst zurück, so daß der ganze Mensch verklärt wird, verklärt in das Bild des Sohnes Gottes durch den Geist der Gnade von einer Klarheit zur anderen²⁾. Vermöge der centralen Stellung aber, welche der Mensch zur Natur-

¹⁾ Es begegnet uns hier der Begriff „Geist“ auf seiner dritten und höchsten Stufe. Im idealen Sinne genommen, ist er die mit der Erschaffung dem Menschen eingesenkte, von Gottes Schöpferwort getragene göttliche Idee des menschlichen Wesens, das Band der Gottesgemeinschaft für den Menschen. Als Geist im realen Sinne haben wir sodann erkannt die dieses Geistes mächtige, geistige, hiermit persönliche Seele — welche in ihrer subjectiven Thätigkeit mit dem Ausdruck „Seele“, in ihrer objectiven mit dem Namen „Geist“ bezeichnet zu werden pflegt (vergl. S. 25). Endlich kommt es aber beim Menschen auch zum Geist im ideal-realen Sinne, zum Leben des wahren Geistes, wenn die Seele unter dem wirksamen Einfluß des heil. Geistes in Folge ihrer eigenen freien Selbstentscheidung (die sie als realer Geist zu üben vermag) vom Wesen des (idealen) Geistes völlig durchdrungen und bestimmt wird, und diese Geistlichkeit vermöge der Naturhaftigkeit der Seele von ihr aus auch auf ihre Leiblichkeit übergeht. Zugleich wird aber erhellen, wie der Begriff von Geist durch alle Stadien seiner Wandlung im Wesen sich gleich bleibt und diese Stadien zu einander in ergänzender Beziehung stehen. Bildet die Idealität des Wesens den Grundbegriff des Geistes, so sind die drei Stufen seiner Entfaltung eben die, daß die Idealität als lebendige Kraft in die Wirklichkeit gesetzt wird, daß sodann diese die Fähigkeit zur Aneignung von jener empfängt, und endlich, daß sie sich nach allen Seiten ihres Wesens in vollen Einfluß damit bringt. 1 Cor. 6, 17.

²⁾ 2 Cor. 3, 18; Phil. 3, 21, vgl. Röm. 8, 17. 29.

welt hat, setzt sich diese Vergeistlichung und Verklärung auf die Naturwelt fort, welche dieselbe vom Menschen auch erwartet ¹⁾. Und es gewinnt und feiert so das Reich Gottes, dessen Wesen in der lebendigen Einheit der persönlichen Creatur mit Gott auf dem Grunde der Naturwelt besteht, seine wahre Verwirklichung und Vollendung.

Auf welchem Wege aber dieser Proceß der Vergeistlichung der Natur und Leiblichkeit, wie im Einzelnen, so im Ganzen sich vollziehe, dieß soll in dem folgenden Abschnitt, den Grundzügen nach, dargestellt werden.

6. Weg der Vergeistlichung.

Die Vergeistlichung der geschaffenen Natur und Leiblichkeit beginnt in Demjenigen, welcher sich in Kraft der ewigen Liebe zum Haupt der Creaturen gesetzt hat, in dem menschengewordenen Gottessohne, im Menschensohn Jesus Christus ²⁾. Als ewiger Rathschluß des Dreieinigen konnte die Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht anders geschehen, als daß der Sohn vom Vater gesendet wurde und der heil. Geist seine Zeugung aus dem Menschenwesen bewirkte ³⁾. Aber dieses bloße Naturverhältniß des heil. Geistes zum Menschensohne sollte in ein freies übergehen. Nachdem deshalb der Sohn hienieden im Fleische die stille Vorbereitung für seinen irdischen Beruf durch Vertiefung in die Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater vollendet hatte und die Zeit für ihn anbrach, den offenen Kampf mit der Finsterniß und Todesmacht von Sünde, Welt und Teufel aufzunehmen und durch den unverrückten, bis zum Tode durchgeführten Gehorsam in der Liebe und die hierin für die Welt erwirkte Offenbarung von Licht und Recht und Leben aus Gott jene feindlichen Gewalten zu überwinden, da wurde der heil. Geist vom Vater noch förmlich auf ihn herniedergesandt, er wurde mit dem heil. Geiste gesalbet ⁴⁾. Als wahrer Mensch, der Jesus war, in Vollständigkeit menschlichen Wesens, trug er in sich eingeboren den natürlichen Geist aus Gott, wie alle anderen Menschenkinder, und derselbe bezeugte seiner Seele in wähernder Weise die menschliche Bestimmung zur

¹⁾ Röm. 8, 21—23.

²⁾ Eph. 1.

³⁾ Luc. 1, 35; Matth. 1, 18. 20.

⁴⁾ Matth. 3, 13—17. 4, 1—11; Hebr. 1, 9; Apgsch. 10, 38.

Gottesgemeinschaft sammt deren Bewährung in der Weltgemeinschaft, welche für ihn, den Menschensohn, noch in ganz specifischer Weise galt. Ebenso konnte bei ihm dieses Leben des Geistes nur erwachen und sich entwickeln unter dem Einfluß der allgemeinen Offenbarung des Gottesgeistes und speciell des heil. Geistes, wie dieselbe in dem Worte des Alten Bundes mit seiner vorbildenden und weissagenden Hinweisung auf den Messias vorlag. Daran anknüpfend hat der heil. Geist in Jesu die eingeborene Gottesoffenbarung lebendig gemacht und ihn durch die innere Bezeugung seiner Gottessohnschaft und seines Messiasberufes zur freien Aufnahme des Lebens in Gott geleitet. Seine Seele aber, welche das aus Gott einstrahlende Liebeleben zum Leben ihrer persönlichen Wirklichkeit in freier Selbstbestimmung aufnahm, gab sich dem inneren Wirken des heil. Geistes völlig hin und bewahrte den Liebesgehorsam gegen den Vater im Kampfe mit den Versuchungen des Lebens bis in Leid und Tod — eine Bewährung der Gottesgemeinschaft, worin sich die erst nur naturhaft eingetretene und creatiürlicherseits naturhaft empfangene Menschwerdung sich auch persönlich vollzog, vertiefte und vollendete und so die wahre Vergottung menschlichen Wesens aus sich wirkte. Durch diese freie, eigene Verwirklichung der eingeborenen Idee der Gottesgemeinschaft in der Kraft des heil. Geistes vergeistlichte Jesus seinen inneren Menschen, seine Seele in der Einheit ihrer Geistes- und Naturhaftigkeit. Eben hiermit aber legte er auch den Keim für die Vergeistlichung seines Leibes, da das Wesen des erscheinenden Leibes in der Seele wurzelt. Dieser Vorgang war ein innerer, verborgener. Zwar wird aus seinen Zügen die heilige Liebe geleuchtet haben, die den Grundton seines ganzen Lebens bildete; allein dieses für sich ist nur jene Ausprägung seines Geisteslebens im Fleische, welche wir oben als Vergeistigung erkannt haben und woran allerdings für den Tieferblickenden die Herrschaft des geistlichen Wesens in seinem Inneren zu erkennen gewesen. Aber der Fleischeszustand seiner äußeren Erscheinung bestand unverändert während seines irdischen Wandels fort. Und die Vergeistlichung seines naturhaften Seelengrundes leuchtete nur zu Zeiten hervor in jenen Zügen wunderbarer Herrschaft über seinen Leib und über die äußere Natur, davon die heil. Schrift uns mehrere berichtet, vor Allem in jener Verklärung auf dem Berge, welche nicht möglich gewesen wäre, wenn nicht im Lebensgrunde seiner Leiblichkeit die Vergeistlichung bereits begonnen hätte und von da eine Kraft auf die äußere Erscheinung seines Leibes ausgegangen wäre. Erst aber als die Vergeist-

lichung seiner Seele sich durch den Gehorsam der Liebe im Tode vollendet hatte ¹⁾, war die innere Vereitung seines geistlichen Leibes vollendet. Damit derselbe jedoch als solcher auch in äußere Wirklichkeit und Erscheinung trete, bedurfte es noch der Mitwirkung eines objectiven Factors. Wie der Sohn nicht selbst in die Welt kam, sondern vom Vater gesendet wurde, so auch mußte das Werk des Sohnes vom Vater anerkannt werden, und der Vater sprach dieß in der Mitwirkung aus, wodurch er den Sohn von den Todten auferweckte. Die Auferweckung des Sohnes ist wie sein Kommen in die Welt ein gemeinsames Werk des dreieinigen Gottes: sie geschah auf Grund des Gehorsams des Sohnes durch die Herrlichkeit des Vaters in der Kraft des heil. Geistes. Und nur der Unterschied besteht hierbei, daß dort, bei seinem Kommen in die Welt, die dreifache göttliche Thätigkeit für die Menschheit Jesu nur grundlegende Bedeutung hatte und deshalb auf naturhafte Weise in dieselbe hereinwirkte, hier dagegen durch die im Fleisch vollzogene persönlich-freie, geistliche Selbstentwicklung der Menschheit Jesu vermittelt war, welche dadurch ihre Sanction erhielt. Aus diesem Grunde wird auch beides von Jesu ausgesagt, daß er auferstanden und daß er auferweckt worden sei ²⁾. Ob die Ueberwindung des Fleisches durch den Geist im Leibe Jesu bereits mit seiner Auferstehung vollkommen eingetreten sei oder sich während der vierzig Tage nach seiner Auferstehung fortgesetzt und erst mit der Himmelfahrt abgeschlossen habe, mag hier, wo sich's nur um den Weg der Vergeistlichung im Allgemeinen handelt, dahingestellt bleiben. Aber das ist wichtig, hier schon die Wesensidentität des Auferstehungsleibes Jesu mit seinem Fleischesleibe zu betonen. Nicht ein anderer Leib, ob auch innerlich ausgewirkt, ist ihm gegeben worden, sondern jener selbe Leib, in welchem er hienieden gewandelt und welcher todt in's Grab gelegt worden, ist auch lebendig aus demselben hervorgegangen. Wie der Engel dieß durch das leere Grab bezeugte, so hat es unser Herr selbst auf das nachdrücklichste durch Darreichen seiner Hände und Seite mit den Wunden und Nägelmaalen bekräftigt. Das Wesen seines Leibes ist das gleiche geblieben, aber die Existenzform desselben ist eine andere geworden; aus einem Fleischesleibe ist er ein geistlicher Leib geworden, ein solcher, worin die freie Harmonie der Seele mit dem eingeborenen Geiste durch die Kraft des heil.

¹⁾ Phil. 2, 8; Hebr. 5, 8.

²⁾ Röm. 14, 9; 1 Theff. 4, 14, vgl. Röm. 6, 4, 8, 11.

Geistes nicht allein den Zügen ihres Leibes aufgeprägt, sondern worin der Stoff des Leibes selbst auch davon durchdrungen und in seinem innersten Wesen dem Geiste gemäß umgebildet war. Hierdurch ist Christus Geist ganz und gar geworden, nicht so zwar, daß er aufgehört hätte, Seele zu sein und Leib zu haben, aber so, daß seine Seele und sein Leib aufgehört haben, eine Selbstständigkeit neben dem Geiste zu besitzen, und das Psychische und Sarkische an ihm völlig in's Pneumatische, alles Creatürliche und Menschliche in's Göttliche aufgenommen und dadurch verklärt ist. Ja, Christus ist nicht blos Geist überhaupt, sondern insofern das creatürliche Leben wahren Geistes in ihm seinen ursächlichen Ausgang nimmt, ist er der Geist und wird als Haupt der Menschheit und Mittler des Reiches Gottes, wozu er vom Vater durch seine Erhöhung bestätigt worden ist, für die Menschheit und die gesammte Naturwelt das Princip der Vergeistlichung von Seele und Leib, die Quelle alles geistlichen Lebens ¹⁾. Denn nicht nur ist Er es, welcher auf Grund der in ihm vollzogenen geistlichen Vollendung und Vergottung menschlichen Wesens den heil. Geist, durch den unsere Vergeistlichung bewirkt wird, vom Vater auf die Menschheit herniedersendet, sondern auch, was der heil. Geist bringt und mittheilt, ist selbst nichts Anderes als Christi eigenes, Seele und Leib umfassendes geistliches Leben, das er als Haupt in uns, seine Glieder, einströmen läßt.

Diese höhere, alle natürliche Macht wesentlich überragende, übernatürliche Macht Christi sehen wir auf die leibliche und geistige Natur des Menschen zum Theil in unmittelbarer Weise einwirken, jenes im Wunder, dieses in der Inspiration mit ihren mannichfachen Charismen. Mit Bedacht reden wir von „unmittelbarer“ Einwirkung. Denn der vergeistlichende Einfluß ist hier nicht gebunden an die freie Aufnahme desselben von Seite der menschlichen Persönlichkeit, mithin nicht wesentlich von einer Vergeistigung der Natur begleitet. Wird für jene übernatürliche Einwirkung auch eine gewisse Empfänglichkeit im Seelenleben des Menschen erfordert, so daß der Eintritt des Wunders und das Entstehen der Inspiration vom Glauben (wobei übrigens dessen geringste Anfänge genügen ²⁾) abhängig erscheint, so hat derselbe hierbei doch nur die allgemeine Bedeutung einer inneren

¹⁾ 2 Cor. 3, 17. „τὸ πνεῦμα“: 1 Cor. 15, 45—48. „ὁ ἄρχατος Ἀδάμ εἰς πνεῦμα ζωοποιού“.

²⁾ Matth. 9, 28. 13, 58.

homogenen Grundlage, aber das Maß der Wundermacht und charismatischen Geisteswirkung selbst ist keineswegs von dem Maße des Glaubens abhängig. Es besteht hier aber auch noch keine wahre Vergeistlichung von Leib und Seele, sondern nur eine Offenbarung der Macht geistlichen Lebens in denselben, welche je nach den Zwecken des Reiches Gottes eintritt. In der Inspiration und den damit zusammenhängenden Charismen wird nicht zunächst die Persönlichkeit als solche, sondern die geistige Natur des Menschen, wenngleich in ihrem lebendigen Zusammenhang mit der Persönlichkeit, vom heil. Geiste ergriffen und je nach ihrer Eigenthümlichkeit mit geistlichen Kräften erfüllt und zu deren Verwendung im Dienste des Reiches Gottes getrieben. Dergleichen wird im Wunder nicht der Keim eines neuen geistlichen Lebens in die Natur und Leiblichkeit eingesenkt, und ohnehin verbleibt dieselbe ihrer äußeren Existenz nach in der Form der Fleischlichkeit, so daß ihr Leben auch nach geschehenem Wunder in den Schranken der natürlichen Gesetze verläuft. Wohl aber ist die Weise, wie im Wunder auf das Fleisch gewirkt wird, eine von den Gesetzen des natürlichen Lebens wesentlich verschiedene, vielmehr durch das Gesetz geistlichen Lebens bestimmte; denn die Wunderkraft folgt nicht den vermittelnden Wegen, welche in der natürlichen Ordnung der Dinge liegen, sondern wirkt unmittelbar auf die innere Wesenheit der Natur und ruft in derselben auf schöpferische Weise Veränderungen des natürlichen Bestandes hervor, welche eben hiermit als Wunderwirkungen zu Tage treten. Insofern mögen Wunder und Inspiration als Anticipation der künftigen Vergeistlichung von Leib und Seele innerhalb des gegenwärtigen fleischlichen Zustandes bezeichnet werden. Daß übrigens die wunderhafte Wirkung des von der Verklärung Christi ausgehenden heil. Geistes sich nicht in der Periode der förmlichen Ausgießung des heil. Geistes abschliesse, sondern ebenso von da in ihrem Maße sich fortsetze, als sie sich bereits durch die ganze Zeit vor Christo hindurchgezogen, ist durch die universelle Stellung Christi im Reiche Gottes bedingt, wornach sich bereits im Alten Bunde sein Kommen in's Fleisch und mit demselben die Wirkung des heil. Geistes auf das Fleisch anbahnte¹⁾, aber auch die Kraft seiner Verklärung bis an's Ende der Tage währen und die Welt erneuern wird. Und nur der Unterschied findet hierbei zwischen der vor- und nachwirkenden Thätigkeit des Geistes Christi statt, daß im Alten Bunde, wo die

¹⁾ 1 Petr. 1, 11.

innere Basis wirklicher Wiedergeburt der Seele noch fehlte, jene wunderhaften und charismatischen Erscheinungen in der äußeren Geschichte und dem inneren Geistesleben des Menschen einen isolirteren und sporadischeren Charakter trugen, hingegen im Neuen Bunde, wo Christus in den Herzen selbst einkehrt und Wohnung macht, das Wirken seines Geistes auf die geistige und leibliche Natur des Menschen einen theils naturgemäheren, theils freieren Charakter annehmen kann.

Während aber dieses charismatische und wunderhafte Wirken des heil. Geistes, welches die Natur und Leiblichkeit auf mehr oder weniger unmittelbarem Wege ergreift und in den Dienst des Reiches Gottes zieht, nur vereinzelt, je nach den besonderen Zwecken des Reiches Gottes, eintritt, so ist hingegen der allgemeine Rathschluß der göttlichen Liebe auf die wahrhaft freie Vergeistlichung von Natur und Leiblichkeit gerichtet, auf jene Vergeistlichung, welche in Folge persönlich=lebendigen Glaubens aus dem Inneren des Menschen erwächst und insofern von einer Vergeistigung derselben begleitet ist. Und dieß leitet uns auf weitere Gesichtspunkte in Betreff der Natur und Leiblichkeit. Der Weg der geistigen Freiheit geht nämlich durch die Erkenntniß, diese aber fordert objectiv Darstellung des Objectes, welche selbst wieder eine Einkleidung des geistigen Gehaltes in äußere, physische Form mit sich bringt. Da, wie wir gesehen haben, zwar nicht die persönliche Selbsterfassung des Menschen an sich, wohl aber die volle Klarheit und Freiheit ihrer Entwicklung durch die Körperlichkeit seiner Existenz, die seinem Ich eine äußere Gegenständlichkeit verleiht, bedingt ist, so muß auch Alles, was dieser geistigen Weiterbildung dient, dieselbe Bahn verfolgen. Auch die Wahrheit des Heiles, welche der heil. Geist der Seele zur freien Aufnahme darbietet, muß deshalb auf äußerem Wege an den Menschen herantreten, nicht durch ein bloßes inneres, sondern durch das äußere Wort. Wie von dem ewigen, gottinmanenten persönlichen Logos nach dem Drange der schöpferischen Liebe das Schöpferwort Gottes ausgegangen ist, wodurch die natürliche Welt in's Dasein gerufen worden, so geht von dem persönlichen fleischgewordenen Logos nach dem Drange der erlösenden Liebe das Heilswort Gottes aus, das Wort des Evangeliums, wodurch die Welt in neuer, in geistlicher Weise geschaffen wird. Indem dieses Wort durch die Verkündigung mit der wirksamen Macht des heil. Geistes in den inwendigen Menschen eintritt, so wird durch sein Zeugniß von der im Fleische erschienenen Liebe Gottes die durch das Schöpferwort im Geiste uns eingeseufte Idee der göttlichen Liebe,

welche durch die Herrschaft der Selbstsucht und Sünde in Schummer gewiegt worden war, aus demselben erweckt, das eingeborene innere Wort wird wieder laut, und das von Natur uns eingepflanzte Bild des Sohnes Gottes, welches durch den blendenden Glanz der Weltideen erblichen gewesen, gewinnt neues, frisches Leben. Diese vereinigte Wirksamkeit des natürlichen und des geistlichen Zeugnisses, des inneren und des äußeren Wortes, des eigenen und des heil. Geistes ruft den Entscheidungskampf im persönlichen Lebenscentrum, im Grunde des Gemüthes hervor. Das darin ruhende, durch die Sünde verdeckte Bedürfniß nach Gottesgemeinschaft regt sich, und der Zug der Liebe nach oben, der durch die Lust des Fleisches war erstickt gewesen, wird lebendig; und nun kann und wird die Seele — es sei denn, daß sie die Finsterniß mehr liebe denn das Licht — die dargebotene Gnade ergreifen und der Liebe, die sie zieht, sich liebend überlassen und ergeben. Dieses Ergreifen der Liebe und Gnade Gottes im Gemüthe, diese innere geistliche Begegnung der Seele mit dem ihr zuvor- und entgegenkommenden Sohne Gottes ist der Glaube. So ist in der Gefinnung des Glaubens die Liebe Gottes zum Princip des persönlichen Lebens im Menschen erhoben, und das geistliche Leben der Gottesgemeinschaft, wozu er durch den eingeborenen Gottesgeist die Bestimmung und Anlage in sich trägt, zur Herrschaft gelangt. Die Seele des Menschen ist hierdurch im Principe geistlich geworden. Was wir von Christo auf Grund seiner Verherrlichung ausgesagt, daß er selbst Geist geworden, dieß gilt nun im Princip auch von den Gläubigen. Wie Christus Geist aus sich selbst und hiermit der Geist ist, so werden die Gläubigen durch ihn Geist, hienieden erst noch dem Reime nach, einst aber in voller Wirklichkeit. In diesem Sinne finden wir in der heil. Schrift das Wort „Geist“ gebraucht, wenn es vielfach nicht sowohl auf die substantielle Seite des göttlichen Ebenbildes, auf die Geisteshaftigkeit des Menschen, die zunächst nur die Bestimmung, noch nicht die Wirklichkeit der Gottesgemeinschaft in sich schließt, sondern vielmehr auf die habituelle Seite des göttlichen Ebenbildes, auf das innere persönliche Ergriffensein und Wandeln im Geiste, auf das wirkliche Stehen und Leben in der Gemeinschaft Gottes durch Christum bezogen wird ¹⁾. Wird doch in dieser Hinsicht zum Theil den Gläubigen sogar ausschließlich Geist zugeschrieben und

¹⁾ Röm. 8, 16; Eph. 4, 23; vergl. den Gegensatz von πνεῦμα und σὰρξ: Matth. 26, 41; Joh. 3, 6; Röm. 8, 1 u.

bei den Ungläubigen geleugnet¹⁾. Indem diese Vergeistlichung aber im Gemüthe, der centralen, concreten Einheit der Geistes- und Naturseele, anhebt, so ist hiermit im Principe die Vergeistlichung auch für die Naturseite des menschlichen Wesens gegeben, sowie speciell für den Leib, welcher die unmittelbare Aeußerung und Wirkung der Naturseele ist und von ihr seine Bildung empfängt. Ob auch der Gläubige sein äußeres, leibliches Leben noch ganz nach den Gesetzen der irdischen Natur und in der receptiv-spontanen Wechselwirkung mit der äußeren Naturwelt führt, so ist nun doch in seinem Inneren, verborgen vor der Welt und vor dem eigenen Fleischesauge, der Keim zu einem neuen höheren Leibe gelegt, welcher nicht dem Stoffe des fleischlichen Leibes, sondern der Seele inhärirt, die sich ihre äußere Erscheinung im Leibe erst aus den Stoffen der äußeren Welt zubildet. Man mag denselben im Unterschied vom äußeren Fleischesleibe einen inneren Leib nennen, doch daß man sich darunter nicht einen ausgebildeten, fertigen Leib, vielmehr die keimliche, der Seele wesentlich inhärirende Kraft und das lebendige Grundbild des künftigen Auferstehungsleibes vorstelle — gleichwie in dem äußerlich erscheinenden Weizenkorn, von dessen Hüllen unsichtbar umschlossen, die Kraft zur Blüthe und Frucht verborgen liegt, und jene Hüllen erst zergehen müssen, wenn diese unsichtbare Kraft der Pflanze zur Entfaltung gelangen und in die Sichtbarkeit treten soll.

Wenn aber hiernach die Vergeistlichung des inwendigen Menschen vom Centrum des persönlichen Lebens aus, in Folge der freien Selbstentscheidung des Menschen für die Gnade Christi im Glauben, durch die Kraft des heil. Geistes vor sich geht, so ist dadurch doch nicht ausgeschlossen, daß diesem Wege noch ein anderer begleitend zur Seite gehe, ja, wir sind durch ein allgemeines Gesetz, das für die Entwicklung des persönlichen Lebens besteht, sogar darauf hingewiesen. Die Persönlichkeit des Menschen führt ihr Leben nämlich nicht unabhängig von der menschlichen Natur, sondern von derselben umschlossen, getragen und gepflegt. Die Natur bildet die wesentliche Lebensgrundlage für die Persönlichkeit, in ihr haben die persönlichen Kräfte ihre Wurzeln, und es kann der Mensch zur Persönlichkeit weder erwachen, wenn nicht seine Natur bereits ein bestimmtes Maß der Entwicklung gewonnen hat, noch kann sein persönliches Leben

¹⁾ Vergl. den Begriff *πνευματικός* 1 Cor. 2, 15; Eph. 1, 3; 1 Petr. 2, 5; *πνεῦμα μὴ ἔχοντες* Judä 19.

frisch sich entfalten, wenn es nicht fort und fort neue Lebenszuflüsse aus der Natur erhält. So ist es auch auf geistlichem Gebiete. Damit das geistliche Leben Christi, welches durch den Glauben als Princip in die Persönlichkeit eintritt; tiefer sich im Menschen eingründe und kräftiger gedeihe, wird erfordert, daß auch der Naturgrund menschlichen Wesens mit geistlichen Kräften erfüllt werde, um theils als homogene Lebensgrundlage zu dienen, darin es seine Wurzeln schlage, theils als homogene Lebensfülle, daraus ihm fort und fort neue Kräfte zufließen. Es erhellet aber, daß diese geistlichen Kräfte nicht nur gleichfalls naturhafter Art sein müssen, sondern daß sie sich auch nicht anders als auf dem Wege der Natur dem Menschen mittheilen können. Und dieser Weg ist der, daß die Mittheilung an eine bestimmte, in leibhafter Weise vor sich gehende Handlung geknüpft ist, welche der Herr des Lebens speciell zu diesem Zwecke geordnet hat. Hierin besteht die Bedeutung des Sacraments. Das Gnadengut des Sacraments ist eine irgendwelche Gabe geistlichen Naturlebens, wodurch uns Gemeinschaft mit Christo zu Theil wird, und empfangen wird dasselbe durch den Gebrauch von irdischen Elementen, welche als Bilder jenes himmlischen Elementes nach der Stiftung Christi für die Darreichung als Träger dienen, ähnlich wie der Schall den Träger bildet für den Gedanken im Worte. Die Naturhaftigkeit des Weges aber bringt es mit sich, daß der Empfang selbst in objectiver Weise, unabhängig von der inneren Stellung der Persönlichkeit, stattfindet, wenngleich durch diese die Wirkung des Genusses, ob zum Segen oder zum Unsegnen, bedingt ist. Christus hat zwei solche Sacramente gestiftet, die heilige Taufe und das heilige Abendmahl, nach der zweifachen Bedeutung, die der Natur für die Persönlichkeit zukommt, als Grundlage und als Befräftigung derselben. Die Taufe versetzt den Menschen durch die Kraft des in ihr wirkamen heil. Geistes in die Theilhaftigkeit am geistlichen Naturleben Christi, und es wird der Mensch dadurch in das reinigende, heiligende Element dieses neuen Lebens ein- und untergetaucht, auf daß mit Christo der alte Mensch des Fleisches (im Principe) getödtet und begraben werde, und dagegen ein neuer, geistlicher Mensch mit Christo auferstehe, wiewohl auch dieß zunächst im Principe, durch den Keim, der in den Grund des menschlichen Naturlebens gesenkt wird. In beider Hinsicht ist das Wasser als Symbol und Träger gewählt, weil es ebenso Alles reinigt, als in ihm alle Keime des Lebens beschlossen liegen. Durch die Taufe wird auf diese Weise der geistliche Mensch hienieden

gezeugt und geboren ¹⁾). Weil aber mit der Zeugung und Geburt ein Keim und Anfang des Lebens gesetzt wird und in diesem bereits alle Kräfte des Lebens sich regen, so erklärt sich's, warum fast alle Segnungen der Gnade für das Person- und Naturleben, Vergebung der Sünden, Anziehen Christi, Mittheilung des heil. Geistes und Versetzung in den Segensbereich des dreieinigen Gottes, der Taufe zugeschrieben werden können ²⁾). Uebrigens ergibt sich aus dieser Bedeutung der Taufe, daß die Kindertaufe keine Abweichung von der Ordnung Christi sei, vielmehr bei ihr das Wesen der Taufe erst ganz erkennbar heraustrete, da die Natur, welcher die Taufe zunächst gilt, die Bestimmung hat, der erwachenden Persönlichkeit als Grundlage ihres Lebens zu dienen. Freilich aber, da mit der Taufe die Wiedergeburt nur nach der Naturseite des menschlichen Wesens gegeben ist, so erlangt sie ihre Wahrheit erst dadurch, daß sich jene Neuzeugung und Neubirth damit verbindet, welche auf Grund der Verkündigung des göttlichen Wortes durch den Glauben in der Persönlichkeit stattfindet ³⁾). Bloße Taufe ohne Glauben setzt einen Leib des neuen Menschen ohne Seele, Glaube ohne Taufe eine Seele ohne Leib. Erst wo beide in Vereinigung treten, ist der neue geistliche Mensch in der Totalität seines Wesens vorhanden, obwohl nach beiden Seiten zunächst nur im Princip und dem Keime nach.

Aber dieser Keim verlangt Pflege. Daß der geistige Keim des neuen Lebens durch das Wort Gottes, wodurch er gelegt worden, auch erhalten werde und mit dem Wachsthum des Glaubens erstärke, liegt am Tage. Aber auch der leibliche Keim des neuen Lebens soll seine Pflege erfahren. Dem dient das andere Sacrament, das heil. Abendmahl —, wobei es in dem Unterschied der erhaltenden von der schöpferischen Thätigkeit begründet ist, daß das heil. Abend-

¹⁾ Die heil. Schrift gebraucht von der Entstehung des neuen geistlichen Menschen die zwei Bilder und Begriffe: des Zeugens und Gebärens. Nach jenem Bilde wird derselbe in diesem Fleische wie der Fötus im Mutterleibe ausgebildet, bis er einst bei der Auferstehung des Leibes an das Licht geboren und in die ihm homogene geistliche Welt versetzt werden wird (Roh. 3, 5; Tit. 3, 5; vgl. Phil. Nicolai, „Wiedergeburt der Dinge“, und Ed. Nägelsbach über die Taufe, s. Zeitschr. für luth. Th. u. K. 1849, 4). Bei dem anderen Bilde, dem der Geburt, wird der geistliche Mensch im Diesseits in Parallele mit dem natürlichen gestellt und durchläuft wie dieser die Stadien des Wachstums vom Kindes- bis zum Mannesalter (Jac. 1, 18; 1 Petr. 2, 2; Eph. 4, 13 u.).

²⁾ Apgsch. 2, 38; Gal. 3, 27; Tit. 3, 5; Matth. 28, 19.

³⁾ 1 Petr. 1, 23; Jac. 1, 18.

mahl nicht wie die Taufe nur Einmal im Leben vollzogen, sondern fortgehend in demselben wiederholt werde. Der neue geistliche Mensch, welcher durch die Taufe gezeugt, geboren ist, soll hier zu seinem Wachsthum stete geistliche Nahrung empfangen. Diese besteht in dem für uns gebrochenen Leibe und dem für uns vergossenen Blute Christi, welche er uns im heil. Abendmahle unter Brod und Wein zum Genuße darreicht. Es ist dieß die edelste, höchste Speise, die ein Mensch empfangen kann, daß er Leib und Blut des ewigen, fleischgewordenen Wortes genieße. Durch die natürliche Nahrung treten wir auch mit dem ewigen Worte in eine gewisse Gemeinschaft; denn von ihm ist ja das Schöpferwort ausgegangen, wodurch die natürliche Speise geschaffen worden, und es hat seine Liebe und Güte in ihr sich physische Wirklichkeit für uns gegeben. Indem wir täglich Speise und Trank zu uns nehmen, nehmen wir von dem ewigen schöpferischen Worte Kräfte des Lebens und bekräftigen aus ihm unser irdisches Dasein, in welches wir durch ihn gesetzt worden. Hingegen in der Speise des Sacraments treten wir mit dem persönlichen trinitarischen Worte selbst, das Fleisch geworden, in Gemeinschaft. Aus der geschaffenen Naturwelt hat dieses Wort der Ewigkeit sich seinen Leib angezogen, und der Leib Christi ist mithin die höchste Erscheinungsform der geschöpflichen Natur, worin ihr auch die höchste Ehre zu Theil geworden. Schon insofern ist derselbe mehr denn alle andere Speise. Aber es handelt sich im sacramentalen Genuße nicht um natürliche, sondern um geistliche Speise. Nicht Christi natürlicher Fleischesleib ist es, den wir im Sacramente genießen, sondern sein Leib, welchen er, nachdem er ihn für unsere Sünde in den Tod dahingegeben, auf Grund dieses seines Gehorsams kraft der Machtvollkommenheit vom Vater aus dem Tode zum Leben wieder herausgeführt und in die Verklärung seines Geistes aufgenommen hat, um damit die Seinigen zu erfüllen, zu beleben und zu vollenden. Indem uns Christus mit diesem seinem eigenen wirklichen, aber verklärten Leibe speist, erhält dadurch alle natürliche Speise erst ihre volle Weihe, wie auch alle Weihe, die wir sonst vollziehen, von da erst ihre höchste Berechtigung empfängt. Und indem die natürliche Nahrung überdies zur Trägerin dieser Sacramentsgnade gewählt wird, liegt für sie darin die Gewähr, daß auch sie einst der gleichen Verklärung werde theilhaft werden. Für die Kirche aber verkörpert sich in diesem geistlichen Mahle auf dem Wege testamentarischer Stiftung die Liebe Christi, wodurch er seine Gemeinde sich zum Eigenthum erkaufte hat. Denn durch den Genuß seines

Leibes und Blutes, zu dessen Trägern er Brod und Wein durch die Kraft des heil. Geistes ¹⁾ für uns macht, will er als durch eine Speise und einen Trank des Lebens den in der heil. Taufe uns eingesenkten Keim geistlichen Lebens in unserem inwendigen Menschen nähren und diesen dadurch für den Tag der Auferstehung bereiten. Mittelbar aber wird dadurch unser Glaube gestärkt, da die Niesung seines Leibes und Blutes uns zugleich in tiefere Gemeinschaft mit seiner Persönlichkeit selbst einführt und uns dadurch alle Güter des Heils, die er uns am Kreuz erworben hat, besiegelt werden, als da sind Vergebung der Sünden, Kraft zur Heiligung und Friede und Trost des ewigen Lebens.

So wird die geistliche Leiblichkeit in uns auf zweifache Weise erhalten und für die künftige Offenbarung im Reiche der Herrlichkeit gepflegt: erstlich durch das Wort der Gnade, durch dessen gläubige Aufnahme und Bewegung im Gemüthe die Seele, zunächst zwar nach der persönlichen, mittelbar aber hierdurch auch nach der Naturseite ihres Wesens, des Lebens aus Christo theilhaft wird ²⁾, und sodann durch das Sacrament, wodurch diese Mittheilung unmittelbar auf unsere innere Natur, durch sie jedoch auch wieder rückwirkend auf unsere Persönlichkeit stattfindet. Und beide Wege ergänzen sich vermöge des solidaren Zusammenhangs, in welchem Natur und Persönlichkeit, Leib und Seele zu einander stehen.

Haben wir bisher die Vergeistlichung der menschlichen Natur von der Seite aufgefaßt, wornach der Mensch sich zu den Gnadenwirkungen von Wort und Sacrament in receptiver Weise verhält, so verbindet sich hiermit nothwendig aber auch eine eigene Thätigkeit von Seite des Gläubigen selbst. Wenn nämlich der Christ durch jene Glaubensgemeinschaft mit Christo in sich das Princip und die keimliche Fülle geistlichen Naturlebens empfängt, so ist dieselbe zunächst nur Gabe für ihn, er hat aber in Bezug auf sie zugleich eine Aufgabe. Es ist dieselbe, welche die Persönlichkeit überhaupt ihrer Natur gegenüber hat. Gleichwie der Mensch berufen ist, der Natur seines Wesens, worin er sich in Folge der natürlichen Zeugung und Geburt vorfindet, die Eigenthümlichkeit seiner sittlichen Persönlichkeit, seinen per-

¹⁾ Diese Vermittelung des heil. Geistes, die im Wesen der Sache selbst begründet ist, finden wir auch in allen Riturgien der alten Kirche ausdrücklich aufgenommen.

²⁾ Joh. 6.

fönlichen Charakter aufzuprägen, so auch soll von der geistlichen Entwicklung der Persönlichkeit, d. i. von ihrem freien Wachsthum in den Gaben und Tugenden der Gnade, der gleiche Einfluß auf den im Inneren gelegten geistlichen Naturgrund, auf die innere geistliche Leiblichkeit des Menschen ausgehen. Von so hoher Bedeutung ist auch nach dieser Seite die Bewährung der erfahrenen Gnade in heiliger Gesinnung und im Wandel nach dem Vorbilde Christi! Christus selbst gewinnt dadurch in Wahrheit eine Gestalt in uns, und in Jedem bricht sich auf Grund seines individuellen Wesens und seines besondern inneren Lebensganges das Licht des Bildes Christi in andere Farben. Die Züge geistlichen Wesens, welche uns bei geförderten Christen aus ihrer äußeren leiblichen Erscheinung entgegentreten, sind nur ein schwacher Abglanz, welcher von dem verborgenen Charakterbilde dieser inwendigen Leiblichkeit in den äußeren Menschen hinausstrahlt. Zuweilen aber — und nicht selten vornehmlich unmittelbar vor dem Scheiden der Seele aus der fleischlichen Wirklichkeit — leuchtet auch, ähnlich der Verklärung Christi auf dem Berge, wenngleich nur als geringes Nachbild derselben, in wunderbarer Weise der Glanz der inneren Leiblichkeit durch die Fleischesgestalt des Menschen hindurch und läßt dieselbe in verklärtem Licht erscheinen. So verbindet sich mit dem vergeistlichenden Einflusse, welchen die Aufnahme des Lebens Christi durch seine Gnadenmittel auf unseren inwendigen Menschen ausübt, der vergeistigende, welcher von der freien Bethätigung dieser neuen Lebenskräfte ausgeht, jener Lebensschaffend und erhaltend, dieser frei bildend und gestaltend, beide wie Stoff und Form in lebendigster gegenseitiger Durchdringung. Der natürliche, irdische Fleischesleib aber ist die Hülle, in welcher dieses Samenkorn des neuen Lebens verborgen ruht, der mütterliche Leib, in welchem der geistliche Mensch auf unsichtbarem Wege gezeugt, gepflegt und ausgebildet wird, bis ihn, wenn er in's himmlische Leben wird versetzt werden, dort sein wahres Lebenselement empfängt, darin er sein Wesen frei offenbaren und völlig entfalten kann.

Wenn die Seele sich im Tode vom irdischen Leibe, dessen Stoffe in ihre Anfänge wieder zurückkehren, scheidet, so tritt die Seele ohne äußere Leiblichkeit in's Jenseits ein. Sie befindet sich aber darum nicht im Zustande völliger Leiblosigkeit. Zwar einen anderen äußeren Leib wird sie nicht anziehen; denn, wie es das Wesen der Persönlichkeit mit sich bringt, giebt es für die Seele nur Einen Leib, der eben ihr äußeres Bild ist, und derjenige, den sie hienieden getragen, wartet

noch seiner Auferweckung am jüngsten Tage. Wohl aber folgt der Seele ihre innere Leiblichkeit, die ihr nach ihrer Eigenschaft als Naturseele immanent ist, in jenes Leben hinüber. Es ist dieß das der Seele innewohnende Grundbild, die reale Kraft und der lebendige Keim des Leibes, welcher die unbedingte innere Voraussetzung für die Bildung des äußeren stofflichen Leibes bildet. Bei der gläubigen Seele besteht dieser immanente Keim des Leibes aber nicht mehr in jener bloßen allgemeinen Anlage, wie er von Natur als natürlicher, seelischer, mit der Bestimmung zur Vergeistlichung in der Seele gesetzt ist; sondern durch die Gnade Christi im heil. Geiste ist derselbe bereits vergeistlicht, und die Seele hat ihm überdieß das Gepräge ihres geistlichen Personlebens aufgedrückt. So wird die Seele, die im Herrn geschieden, nach dem Tode von der inneren geistlichen Leiblichkeit getragen und umgeben sein, welche sie sich hienieden auf dem stillen, verborgenen Wege des Glaubens durch die Kraft des heil. Geistes ausgewirkt hat. Aber freilich, so lange der Mensch auf diese bloße Innerlichkeit und Keimlichkeit des Leibes beschränkt ist, fehlt ihm ein wesentliches Element zur vollen Seligkeit, weshalb wir uns hienieden sehnen, nicht entkleidet, sondern überkleidet zu werden. Ein gewisser Ersatz für die äußere Leiblichkeit wird jedoch der Seele dadurch geboten sein, daß nach der innigen Gemeinschaft, die sie mit Christo hat und jenseits in noch viel innigerer Weise wird fortsetzen dürfen, auch die Beziehung ihrer inneren Leiblichkeit zur leiblichen Natur Christi nicht unterbrochen, sondern ihr als jenseitiges Analogon des Sacraments verbleiben wird. Die verklärte Leiblichkeit Christi, welche für seine freie geistige Allgegenwart das begleitende physische Element bildet, wird als heiliges Gewand die Blöße seiner Heiligen in jenem Stande der äußeren Leiblosigkeit decken, daß sie unter deren schirmender Ueberschattung selig ruhen mögen¹⁾. Und eben durch diesen währenden Gnadeneinfluß werden die Seelen auch nach ihrer Naturseite vollendet werden, ebenso wie es in ihrem freien Geistesleben durch die ewige geistige Selbstmittheilung Christi geschehen wird, bis, wenn er selbst in Herrlichkeit wiederkommt, für sie der Tag der Auferstehung anbrechen wird zu ihrer Ueberkleidung mit einem eigenen äußeren persönlichen Leibe.

¹⁾ 2 Cor. 5, 1—5; Offenb. 6, 9. „Seelen unter dem Altar“. Bernhard von Clairvaux sagt: Sancti sub Christi humanitate feliciter quiescunt. Häufig und gern wird diese vorläufige Ueberkleidung auch als „prima stola“ bezeichnet. Offenb. 6, 11. 7, 13; vergl. mit Gal. 3, 27. Röm. 13, 14.

Wie bei Christo, dem Vorgänger unserer eigenen Auferstehung, zwar die persönliche Vollendung im Geiste die nothwendige innere Voraussetzung für seine Auferstehung bildete, diese selbst aber doch erst durch einen besonderen Act seines himmlischen Vaters eintret (den die heil. Schrift als Zeugung des Sohnes bezeichnet¹⁾), so auch tritt die künftige Auferstehung der Gläubigen noch keineswegs in Folge ihrer persönlichen inneren Vollendung ein, sondern erst durch die Kraft des zu seiner Herrlichkeit eingegangenen und in dieser Herrlichkeit am Ende der Tage wiederum erscheinenden Christus, welcher diese Kraft auf Grund seines Erlösungswerkes ewiglich vom Vater nimmt und durch den heil. Geist in der Auferweckung der Todten bethätigt²⁾. Hat der heil. Geist nach dem Abschluß der ersten, niedrigen Erscheinung des Gottesohnes in das innere Leben der Menschheit sich ergossen, um es geistlich zu erneuern, so wird er einst bei der herrlichen Wiederkunft Christi und auf Grund derselben auch die äußere leibliche Natur in diese Vergeistlichung aufnehmen, um das Reich Gottes auf der Basis derselben zu vollenden³⁾. Denn jede neue Offenbarung des trinitarischen Wortes hat eine entsprechende Ausgießung des trinitarischen Geistes zur Folge. Bei diesem Acte der Verklärung stehen nun die äußere und die menschliche Natur ebenso in solidarem Zusammenhang, als es bei der Schöpfung der Welt selbst ursprünglich der Fall gewesen. Wie hienieden bereits im Einzelleben um der Sünde willen der Zorn Gottes über alles Fleisch ergeht in Tod und Verwesung des Leibes, so wird einst auch die gesammte Fleischauswelt, welche der Sünde der Menschheit zum Schauplatz gedient hat, durch das Feuer des göttlichen Zornes vergehen. Andererseits aber hat Christus, als Erlöser von der Sünde und ihrem Fluche, durch die Vergeistlichung seines eigenen, aus dieser Fleischauswelt angenommenen Leibes auch die irdische Natur bereits für ihre künftige Verklärung geweiht. Dergleichen wird das diesseitige Bemühen und Ringen der Menschheit, sich die Naturwelt zu einer homogenen Wohn- und Wirkungsstätte zuzubereiten, welches einen Theil ihrer sittlichen Lebensaufgabe hienieden ausmacht, nicht vergeblich sein für die Vergeistigung der Naturwelt, welche die künftige Vergeistlichung derselben als formelles

¹⁾ Apostelgesch. 13, 33.

²⁾ Joh. 5, 25—27; Röm. 8, 10. 11.

³⁾ Daher nimmt das Apostelische Symbolum die Lehre von den letzten Dingen in den Artikel vom heil. Geist auf.

Moment begleitet. Durch die Kraft Christi, des fleischgewordenen, aber nun verklärten und alles Fleisch in seine Verklärung aufnehmen- den ewigen Wortes, wird der heil. Geist aus dem innern Wesen der in Feuer zergehenden Welt eine neue hervorbidden, nicht jedoch eine andere, sondern dieselbe in neuer, verklärter Gestalt, gleichwie der Leib Christi selbst in der Auferstehung derselbe geblieben, aber in den Zustand der Verklärung übergegangen ist. Und zwar gilt dieß von der gesammten Naturwelt in ihrem Gegensatz von Himmel und Erde ¹⁾; ja, der ganze Reichthum ihrer diesseitigen, zur Fülle des göttlichen Reiches nothwendigen Gestaltungen wird wiederkehren, wiewohl in neuer, nach Stoff und Form geistlicher Weise ²⁾, um nicht wieder aufgehoben zu werden, sondern als unbewegliches Reich wahren Lebens ewiglich zu bestehen ³⁾.

Durch die gleiche von Christo ausgehende Macht des heil. Geistes werden einst aber auch die abgeschiedenen Seelen mit einem verklärten Leibe überkleidet werden. Denn unter seinem Einflusse werden der Seele aus den Elementen der dann verklärten Naturwelt die gleichen Stoffe zur Neubildung des Leibes zugeführt werden, daraus ihr irdischer Leib gebildet gewesen, und die Seele wird denselben das Bild ihres innern geistlichen Leibes einprägen, damit ihr geistliches Wesen auch im äußern Leibe zur vollen Darstellung gelange. Bei den Ueberlebenden aber wird derselbe Proceß nach den bekannten Aussagen der Schrift ⁴⁾ in Form der Verwandlung vor sich gehen. Auf diese Weise wird ebenso, wie Christus in seinem wahren irdischen Leibe auferstanden ist, einst jeder Mensch in demselben seinem Leibe, der in's Grab gelegt worden, auferstehen. Und es gilt diese Identität vom ganzen Wesen des Leibes, wie von seiner Form und Gestalt, die in ihren Grundzügen selbst beim fleischlichen Leibe ein Abbild vom Wesen der Seele ist, so von den Stoffen, die die äußere Erscheinung des Leibes bilden, nur daß in beider Hinsicht das Fleisch daran völlig überwunden und Alles im Geiste verklärt sein wird ⁵⁾. Ob aber die Identität des Stoffes sich nur auf die Arten desselben oder selbst auf die einzelnen Stoffestheile beziehe, ist eine Frage, die ihre Be-

¹⁾ Jes. 65, 17; 2 Petr. 3, 13; Offenb. 21, 1.

²⁾ Matth. 26, 29.

³⁾ Hebr. 12, 26—28.

⁴⁾ 1 Thess. 4, 14—18; 1 Cor. 15, 51. 52.

⁵⁾ Joh. 5, 28. 29; Röm. 8, 11; 1 Cor. 15, 42 u.

deutung verliert, wenn man bedenkt, daß die Stoffe selbst wieder aus unsichtbaren Kräften hervorgehen und, um sich einem Organismus als Theile einzugliedern, erst in jene zurückgeführt werden und aus ihnen in neuer Gestalt hervorgehen müssen.

Es genüge übrigens, hiermit nur den allgemeinen Entwicklungsgang der geistlichen Natur und Leiblichkeit nach seinen Grundzügen gezeichnet zu haben, da diese Abhandlung nicht eine ausführliche Lehre von der geistlichen Natur und Leiblichkeit geben, sondern blos ihr Wesen in's Licht stellen will.

7. Beschaffenheit der geistlichen Natur und Leiblichkeit.

Von Natur ist der Mensch, wie wir gesehen haben, als ein Selbst, als Persönlichkeit gesetzt mit der Bestimmung für die Gemeinschaft des Reiches Gottes, welche zunächst Gottesgemeinschaft ist, aber als solche zur wahren Weltgemeinschaft sich erweitert. In Folge der Schöpfung selbst waren im Menschen das Wesen der Selbstheit und das der Gemeinschaft unmittelbar verbunden, ohne daß das Leben der creatürlichen Selbstheit in Widerspruch zur Gottesgemeinschaft gestanden, aber auch ohne daß die Gottesgemeinschaft durch eigene Selbstbestimmung des Menschen zur Herrschaft über die Selbstheit erhoben gewesen wäre. Insofern nun die Seele Princip und Träger der Selbstheit, der (ideale) Geist aber Princip und Träger der Gottesgemeinschaft ist, war der paradiesische Mensch und so auch sein Leib seelisch mit der lebendigen Anlage, geistlich zu werden. Und es war ihm als Aufgabe gesetzt, sein Selbst und hiermit auch seine Leiblichkeit durch freien Gehorsam der Liebe aus der anfänglichen unmittelbaren Einheit des Seelischen mit dem Geistlichen zur Herrschaft des Geistlichen über das Seelische und zur Durchdringung dieses von jenem fortzubilden und dieses wahre Leben auf allmählichem Wege seiner Vollendung zuzuführen. Ein gleiches Verhältniß begegnet uns in der Stellung des Menschen zur Naturwelt. Auch die Naturwelt trägt (s. oben) nach göttlicher Ordnung den Gegensatz von Selbstheit und Gemeinschaft, obwohl auf niedrigerer Stufe, in sich; aber auch in ihr hatte dieser Gegensatz anfänglich noch in unmittelbarer Einheit gestanden, und es war eben die Aufgabe des Menschen als des persönlichen Centralpunktes der Natur gewesen, die reine Herrschaft des Geistes, welcher gleicherweise für die Natur wie für die Persönlichkeit das ideale Princip des Lebens bildet, indem er sie in seiner Seele

und durch dieselbe in seinem Leibe aufrichtete, von da auf die äußere Natur, deren Höhepunkt sein Leib bildet, überzuführen. Wir müssen hierbei die an sich nicht unwichtige, an diesem Orte aber nicht wesentliche Frage unerledigt lassen, ob nicht etwa vorher bereits, vor der Erschaffung des Menschen, durch einen Abfall in der Engelwelt eine Störung jener Einheit der Gegensätze in der Naturwelt eingetreten gewesen, so daß sich des Menschen Aufgabe näher dahin bestimmte, durch geistliche Selbstbewährung im Kampfe wider die Mächte der Finsterniß die Natur aus diesem widernatürlich herbeigeführten Chaos wiederum zu erlösen und eben hiermit zugleich das Wesen des Paradieses, worin die Einheit jener Gegensätze für die Natur zunächst nur auf unmittelbarem Wege hergestellt und die Geistlichkeit der Natur somit erst bloß in lebendiger Keimlichkeit gesetzt gewesen, zur vollen Wirklichkeit und Herrschaft geistlichen Wesens fortzubilden. Es genügt hier, auf Grund der heil. Schrift das festzuhalten, daß der Mensch diese Aufgabe, wie bezüglich seiner selbst, so auch bezüglich der Welt nicht gelöst habe. In Folge seiner sündlichen Loslösung aus der Gemeinschaft Gottes und der Erhebung der Selbstheit zum Princip seines Lebens ist nicht allein in seinem eigenen Wesen die unmittelbare Einheit jener innern Principien aufgehoben worden, sondern auch in der äußern Welt besteht die gleiche Verfehrung: das Paradies ist von der Erde geschwunden und die Erde geblieben als eine vergängliche Welt des Fleisches.

Blicken wir diesen Zustand näher an. Es ist eine ursprüngliche Ordnung der Dinge, und die ewiglich bleibt, daß die einzelnen Wesen ihren Bestand neben einander haben, da nur auf Grund wirklicher Besonderung und Selbstständigkeit derselben ein wahres Leben der Gemeinschaft, wie das Wesen des Reiches Gottes es fordert, bestehen kann. Dieses Nebeneinander schließt an sich eine gegenseitige Durchdringung keineswegs aus, wie wir solches unter Anderm in der Fähigkeit der Imponderabilien, des Lichtes, der Wärme, der Electricität u. s. f., bis zu einem gewissen Grade in die Stoffe einzudringen, annähernd erkennen mögen. Aber durch den Einfluß der Sünde, welche, die Principien des Wesens verkehrend, das Leben der Gemeinschaft in den Dienst der Selbstheit gestellt hat, ist dieses Nebeneinander, statt durch den Menschen in die Form des Zueinander eingeführt zu werden, zu einem ausschließenden Außereinander geworden, das sich in der Starrheit des irdischen Seins und in der gegenseitigen Undurchdringlichkeit der physischen Stoffe als herrschendes Gesetz deutlich zu Tage

legt. Zwar ist die Selbstheit in dieser Fleischeswelt nicht zu absoluter, sondern nur zu relativer Herrschaft gelangt. Die absolute Herrschaft derselben tritt erst im Reiche der Hölle ein, wo der unbegrenzte Trieb der Existenzen, sich selbst geltend zu machen und alles Andere nur dem Zweck des eigenen Bestandes zu unterwerfen, eine unendliche gegenseitige Abstoßung und Ausschliefung zur Folge hat. Hienieden dagegen ist neben und bei dem Drange der Selbstheit ein relativer Zug der Gemeinschaft nicht ausgeschlossen. Aber freilich, es stehen diese beiden Principien nicht mehr in der anfänglichen Einheit, sondern sind in Kampf mit einander getreten. Und der Ausgang desselben ist kein ungewisser. Tritt auch bei der Entstehung und Bildung der Naturwesen eine Verbindung zwischen den Stoffen ein, bald folgt auf die Verbindung wieder eine Lösung, weil dieselbe nicht zur wahren Durchbringung geworden war. Alles Leben der (Natur-) Gemeinschaft hienieden hat seinen schließlichen Ausgang in der völligen Herrschaft des selbstischen Principis, welches trennt und scheidet.

Dies führt uns aber noch auf eine andere Ordnung der Dinge. Alle Gemeinschaft unter den creatürlichen Wesen nämlich besteht nur dadurch, daß von oben ein Band in sie herniederreicht, welches sie gemeinsam unter einander verbindet. So erhält alles Gemeinleben unter den Menschen seinen wahren und bleibenden Charakter erst dadurch, daß es den Zwecken des Reiches Gottes sich unterordnet, daß, wo ein Ich und Ich sich verbinden, sie mit einander in einem höheren, dem göttlichen Ich Eins sind. Dasselbe Verhältniß kehrt wieder und spiegelt sich ab in der Naturwelt. Die untere Region der Schöpfung, die Erdsphäre, hat über sich noch eine höhere, obwohl gleichfalls creatürliche, Sphäre, den Himmel — ein Gegensatz, welcher in der Schöpfung bereits von Anfang an geordnet gewesen ist ¹⁾, im Lauf der Schöpfungstage aber noch seine speciellere Ausprägung erhalten hat ²⁾. Und nach göttlicher Ordnung soll in diesem Gegensatz von oben und unten ein Leben ungehemmter Gemeinschaft bestehen, eine unbegrenzte Anziehung von oben nach unten und ein dem entsprechenden Zug des Sehnsens von unten nach oben. Wie Gott die Personenwelt für die Gottesgemeinschaft angelegt und bestimmt hat, so die Naturwelt für die Himmelsgemeinschaft; und der Geist ist es, welcher beides, wie er es fordert, so auch wirkt. Die Gemeinschaft zwischen

¹⁾ 1 Mos. 1, 1.

²⁾ 1 Mos. 1, 3—19.

Himmel und Erde hat nun aber eine Offenbarung jener obern in dieser untern Welt zur Folge, welche wir Licht nennen ¹⁾ — wie deshalb auch die in der Bestimmung des Menschen zur Gottesgemeinschaft gründende Offenbarung des göttlichen Geistes in unserem Geiste von der heil. Schrift als Licht (im geistigen Sinne) bezeichnet wird. Das Licht in der Natur entspricht dem Walten der Idee, der Herrschaft des Geistes im Personleben. Hingewiederum aber begegnen wir in der untern Weltspähre dem Drange, sich in sich selbst zusammenzufassen, und in Folge dieses selbstischen Dranges sind die irdischen Wesen an die Macht der niedern Sphäre gebunden und zu ihr hinabgezogen. Jener Drang, sich in sich selbst zusammenzufassen, bildet in der Naturwelt das Wesen der Materie (zunächst im guten Sinne); und den dadurch bedingten Zug nach unten, die Gebundenheit an das untere Centrum, im Gegensatz zum Zuge nach jenem höheren Centrum, nennen wir Schwere. Schwere und Licht sind die zwei Pole des irdischen Naturlebens, entsprechend dem Gegensatz der creatürlichen Selbstheit und der Gottesgemeinschaft. Wie nun die Selbstheit an sich, so lange sie mit dem Leben der Gemeinschaft nicht in Widerspruch steht, gut ist, so gilt dasselbe vom Zug der Schwere. Haben wir im Lichte der Natur die Parallele zur freien Offenbarung der Idee, zum Walten des Geistes in der Sphäre des Personlebens erkannt, so ist die Schwere mit dem Zuge der Persönlichkeit nach Verleiblichung in Parallele zu setzen, da im Leibe der Trieb, sich in sich selbst zusammenzufassen, seinen abschließenden Ausdruck findet. Und wie dieser Trieb an sich recht und gut ist, so gilt dasselbe vom Leibe. Wie nun in der Sphäre des Personlebens durch die Vereinigung von Geist und Leib die „lebendige Seele“ entsteht, so entsteht in der Sphäre der Natur aus dem Zusammenwirken von Licht und Schwere das Leben, welches eben in der Seele seine höchste Erscheinungsform gewinnt. Aber die Schwere bildet hierbei für das Leben nur die Grundlage, wie der

¹⁾ Es ist hierbei gleich, ob man das Licht als Fluidum auffasse, das von den Himmelskörpern auf die Erde niederströmt, oder als Undulation des Aethers, die in unsere Luftspähre herniederwirkt. Ein noch volleres Verständniß vom Wesen des Lichtes ergiebt sich übrigens, wenn wir (S. 26) im Aether das Grundelement erkennen dürfen, aus welchem bei der Schöpfung Alles geworden. Denn wie natürlich ist es, daß die geschöpflichsten Existenzen der Erde ihren Bestand nur dadurch haben können, daß sie mit ihrem mütterlichen Lebenslement (das eben durch das Licht in sie einströmt) in stetem Rapport verbleiben!

Leib für die Seele, wie die Selbstheit für die Bethätigung der Seele; hingegen die das Leben selbst zeugende Macht ist das Licht, wie für die Seele der Geist, wie für das wahre Leben der Seele die Gemeinschaft und Liebe. Den Beweis für diesen Einfluß des Lichtes in der Naturwelt finden wir darin, daß Gott, ehe er etwas Anderes geschaffen, zuerst das Licht gemacht hat. Uebrigens werden wir diese Bedeutung des Lichtes noch besser verstehen, wenn wir das Wesen des Lebens selbst näher erwägen. Leben besteht darin, daß in einem Wesen eine stete entfaltende Bewegung von dessen Centrum ausgeht und darein wieder zurückkehrt ¹⁾. Solches kann aber nur geschehen, wenn das Wesen selbst die richtige Stellung nach oben hat, welche für seine Existenz bedingend und für sein Wirken nach innen maßgebend ist, wenn in das Centrum des Wesens sich die Kraft des Lichtes von oben in freiem Zufluß niedersenkt und in demselben hierdurch die Kraft zu jener Bewegung unterhält. Die irdischen Geschöpfe sind Lichtbildungen, die sich unter dem Einfluß des Lichtes dem Dunkel entringen, um sich im Lichte ihres Lebens zu freuen. Sie leben als

¹⁾ Es ist hier die unterschiedliche Bedeutung der biblischen Begriffe „Licht“ und „Leben“ wohl zu beachten. Das Licht als Strahl, der von oben nach unten dringt, hat die Form der Linie, das Leben als innere Bewegung eines Organismus die des Kreises. So hat auch die Bethätigung der Persönlichkeit, indem sie sich selbst bestimmt und eine Richtung nach einem Ziele giebt, die Form der Linie, und ihre wahre Richtung ist die nach oben, nach dem Quell ihres Seins, von welchem aus sie die Kräfte des Geistes niederströmen und in ihrem Denken und Wollen Uebereinstimmung mit dem göttlichen Denken und Wollen, d. i. Wahrheit ihres Erkennens, Heiligkeit ihres Willens wirken. Aus diesem Grunde bezeichnet die heil. Schrift die wahre, göttliche Richtung der Persönlichkeit nach ihrer intellectuellen und ethischen Seite als Licht, wie denn auch Gott selbst Licht nur dadurch ist, daß er sich in der Selbsterzeugung seines Wesens und der Selbstbestimmung seines Lebens von der Idee seines Wesens, die als Höheres über seiner Wirklichkeit steht, leiten läßt, und somit seine Wirklichkeit von dieser Idee völlig durchleuchtet ist. Hingegen die Natur, deren höchste Erscheinungsweise der Organismus mit seinem Kreislaufe aus dem Centrum nach der Peripherie und zurück ist, worin das Charakteristische des Lebens, der Unterschied der belebten von der unbelebten Natur besteht, hat die Form des Kreises; und höchstes Ziel im Naturleben ist dieß, daß diese Bewegung ungehindert und in lebendigster Gegenseitigkeit und Durchdringung aller Kräfte und Organe stattfindet. Wo deßhalb in der Späre der geistigen oder leiblichen Natur diese volle ungetrübte Harmonie der innern receptiven und spontanen Selbstoffenbarung besteht, bezeichnet die heil. Schrift dieselbe als Leben.

irdische Naturwesen von der Gemeinschaft mit dem Himmel, sie leben durch das Licht, gleich wie die creatürliche Persönlichkeit wahres Leben nur aus der Gemeinschaft mit Gott schöpft, durch die Lichtoffenbarung des Geistes Gottes in ihrem Geiste.

Nun hat Gott den Gegensatz von Licht und Schwere (Materie) anfänglich in die unmittelbare Einheit seiner Pole gestellt, mit der Bestimmung, daß der Zug der Schwere (die Materialität des Stoffes) der Macht des Lichts durchaus dienstbar sei. Und es wäre die Aufgabe des Menschen, als des Herrn der Naturwelt, gewesen, diesen Sieg für die Natur in sich selbst herbeizuführen. Hätte der Mensch durch das Bleiben im Gehorsam der Liebe den Geist aus Gott, wodurch er selbst und die ganze Natur Leben und Dasein hat, frei als Princip seines Lebens bethätigt, so würde auch in der Naturwelt dieses Princip in ungestörtem, allwirksamem Einfluß geblieben sein und den freien Rapport der Erde mit der Oberwelt des Lichtes lebendig erhalten haben, wodurch das Leben für die Naturwesen unterhalten wird. Es würde dann hienieden ein ewiger Frühling des Paradieses geherrscht, und das paradiesische Wesen würde durch den Menschen mit dem Wachsthum seines Lebens im Geiste über die ganze Erde hin sich verbreitet haben, um sie zu einem Lichtreiche zu verklären. Aber nachdem durch die Erregung der Selbstheit in der Naturwelt — wobei wir wiederum dahingestellt sein lassen, ob solche vom Menschen ursprünglich ausgegangen sei oder von ihm nur aus der Engeltwelt neu wieder aufgenommen worden — die Herrschaft des Geistes in ihr gehemmt worden war, ist die freie Offenbarung der obern in der untern Welt, das siegreiche Vorgehen und Durchdringen des Lichtes in ihr aufgehalten worden. Nicht ist das Licht gänzlich dadurch vertrieben worden, wie auch die Lichtempfänglichkeit und Lichtfähigkeit der Erde dadurch nicht getilgt wurde. Es dringt das Licht noch immer hernieder in die Regionen der Erde und wird von allen Geschöpfen aufgenommen, ja durchdringt das ganze irdische Dasein. Selbst in den Tiefen der Erde ist noch Licht; wenigstens muß dieß, wenn nicht vom Sonnenlichte, doch vom allgemeinen Lichte gesagt werden, das im Sonnenlichte keineswegs aufgeht, sondern nur in demselben für die höheren Ordnungen des Lebens individualisirt ist. Wie könnten wir sonst im Gestein der Erde Farben treffen, die doch nichts Anderes sind denn Wirkungen des Lichtes und ohne immanentes Licht am Tageslicht nicht leuchten würden! Absolute Finsterniß herrscht nirgends hie-

nieden; lichtlos ist nur die Hölle ¹⁾). Aber wenn auch der Zug und Verkehr nach oben durch den Einfluß der Sünde nicht völlig aufgehoben worden, so ist er doch dadurch zurückgedrängt, dagegen ist der Zug der selbsttischen Aus- und Abschließung herrschend und hierdurch der Zug nach unten, die Schwere, übermächtig geworden. Denn während etwas licht und leicht dadurch wird, daß es vom Wesen seines höheren Centrums erfüllt und im Innern davon getragen ist, so wird es im Gegentheil finster und schwer, wenn es demselben sich verschließt, und indem es hiermit davon leer bleibt, dem Zuge nach unten (welchem der Druck von oben entspricht) anheimgegeben wird. So ist durch den Einfluß der Sünde in der Natur ein Kampf des Lichtes als des Zuges nach oben, mit der Schwere als dem Zuge nach unten, ein Kampf des Lichtes mit der Finsterniß, herbeigeführt und eine Lebensform begründet worden, in welcher das Licht mit tiefem Schatten gemischt ist und schließlich sammt den geschöpflichen Lichtbildungen wieder in die Nacht zurücksinkt. Dieser herrschende Zug der Selbstheit und Eigenheit in der Natur, welcher den Zug nach unten in seinem unmittelbaren Gefolge hat, im Gegensatz zu dem von der Herrschaft des Geistes ausgehenden Zuge der Gemeinschaft, der sie den Einflüssen von oben öffnet, ist es, was die creatürliche Welt zu einer Welt des Fleisches macht. Fleisch ist die Welt in ihrem creatürlichen Fürsichsein mit dem Zuge nach unten, während ihre Bestimmung die ist, in der Gemeinschaft mit Gott zu stehen, wozu der Geist aus Gott, durch welchen sie ist, sie leitet.

Aus der Uebermacht des selbsttischen Princips ist demnach ein zweifacher Zug in der Naturwelt entsprungen und gemeinsam wirkend geworden: der des Außereinander und der nach unten, beide in engster Verbindung. Indem nun das Leben, wie wir erkannt haben, durch den Doppelzug der irdischen Kräfte, den nach oben und zu einander, besteht, so erhellt, wie jener das Fleisch beherrschende entgegengesetzte Doppelzug allem Leben feind sein, wie er alle Vereinigung trennen und alle Existenzen und Stoffe auflösen müsse. Diese dem Leben feindliche Macht in der Natur stellt sich uns dar in dem Wesen des Feuers. Das Feuer durchdringt die ganze Naturwelt in ihrem jetzigen Bestande. Und das eben ist das charakteristische Wesen des Fleisches, daß es, während es vom Lichte nur angeschienen und nicht durchschienen wird, dagegen die Macht des Feuers auf latente Weise in sich

¹⁾ Amos 5, 18; Matth. 8, 12, 25, 30.

trägt. Ist dasselbe auch nicht absolutes Feuer, da neben ihm noch Licht besteht und wirkt — absolutes Feuer ist nur in der Hölle — so bildet es doch die herrschende Macht in der Welt des Fleisches. Davon giebt der währende Verwesungsproceß (ein successiver Verbrennungsproceß, wie die Naturkunde uns lehrt), in welchen schließlich Alles ein- und übergeht, ein mächtiges Zeugniß; das mächtigste aber finden wir in jenem Worte der Schrift, wornach am Ende der Tage die ganze Welt, Himmel und Erde, durch Feuer zergehen wird, nicht durch ein äußerlich angezündetes, sondern durch das im Grunde der Dinge ruhende Feuer, welches durch die herrliche Lichtoffenbarung Christi wach gerufen und mit einer alles Fleisch verzehrenden Gewalt aus dem Innern hervorbrechen wird ¹⁾).

Indem aber die Herrschaft der Selbstheit für die Welt der Stoffe eine Feuermacht wird, wird sie für Alles, was Leben hat in der Welt, eine Macht zum Tode. Das Leben besteht in einer Kraft, welche die Stoffe zur organischen Einheit verbindet und in steter Bewegung des Aus- und Eingangs erhält. Diese zusammenhaltende Macht ist nun schon dadurch gehemmt, daß in den Stoffen selbst, da sie fleischlicher Art sind, die auflösende Feuermacht waltet; und das Leben hienieden ist im steten Kampfe mit jenen immanenten auflösenden Mächten begriffen. Daß aber dieser Kampf schließlich zu einem Unterliegen jener einheitlichen, zusammenhaltenden Kraft ausschlägt, kommt daher, daß mit der Entfesselung der Selbstheit der Geist, in dem alles Leben gründet, seine Herrschaft verloren und hierdurch das Einströmen des Lichtes aus der obern Welt, wodurch alles Leben gepflegt wird, eine Hemmung erfahren hat. Wenn auch durch die Macht des Geistes unter dem Einfluß des Lichtes in dieser Fleischauswelt fortwährend Leben als Einheitsband der physischen Organismen erzeugt wird und sich längere oder kürzere Zeit erhält, am Ende muß doch unter dem übermächtigen Zuge nach außen und unten, der gegen die innere Einheit anstürmt, und unter der zehrenden Macht des überall latenten Feuers das Leben, welches nur eine relativ zusammenhaltende Einheit gewesen, aus den Organismen wieder entweichen, es tritt der Tod ein, dem die Verwesung folgt.

Dieß Alles gilt, wie von der Naturwelt überhaupt, so auch speciell vom Leibe des Menschen. Indem der Mensch, von der Versuchung gelockt, der eigenen Lust statt dem Willen Gottes folgte und

¹⁾ 2 Petr. 3, 10 *οἱ οὐρανοί, στοιχεία καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα.*

hiermit seine Seele von der bestimmenden Macht des Geistes abwendete, so hat nach der Einheit von Persönlichkeit und Natur in der menschlichen Seele jener Einfluß des Geistes auch auf die Naturseite der Seele und hiermit auf den Leib aufgehört. Der Leib, welcher durch die Herrschaft der Gottesgemeinschaft im Innern des Menschen hätte geistlich werden sollen, ist durch die Herrschaft der Selbstheit, deren Träger die Seele ist, seelisch (*ψυχικόν*, natürlich) geworden. Wohl gewährt auch hinfort der Geist dem Leibe wie der Seele vermöge seiner Immanenz in dieser Bestand und Leben, aber er ist nicht das die Richtung der leiblichen wie der seelischen Kräfte bestimmende Princip. Vielmehr hat die Seele diese Stellung eingenommen. Während die Seele nur das bildende Princip für den Leib sein sollte, wobei die Norm für diese Bildung vom Geiste ausgeht, ist nun die Seele mit ihrem Gesetz und Leben zugleich normirende Macht für die Leibesbildung geworden, und das Princip der Selbstheit, welches unter der Herrschaft des Principes der Gottesgemeinschaft eine Quelle kräftigen Selbstlebens sein könnte und sollte, hat im Widerspruch mit jenem höheren Lebensgesetze das gesammte Wesen des Leibes bis in die innersten Tiefen seiner Kräfte in seine Fesseln geschlagen. Daran aber knüpft sich unmittelbar noch ein Weiteres. In Folge der Selbstisolirung des Menschen hat sich das ihm wesentlich innewohnende Bedürfniß nach Gemeinschaft, anstatt Gott sich zuzuwenden, seine Befriedigung in der Creatur, in der Welt gesucht, welche, in ihrem Fürsichsein unter dem beherrschenden Einfluß der Sinnlichkeit stehend, Fleisch ist. Während vermöge des wesentlichen Zusammenhanges von Gottes- und Weltgemeinschaft im Reiche Gottes der Gehorsam gegen Gott für den Menschen die Herrschaft über die Welt zur Folge gehabt hätte, so hat dagegen die Welt Macht über den Menschen gewonnen, und seine Seele ist hiermit fleischlich geworden. Dieß Verhältniß ist aber auf den Leib mit um so unmittelbarer Nothwendigkeit übergegangen, als derselbe aus dem mütterlichen Schooße der äußeren Natur hervorgeht und im Grunde nur die Zueignung derselben an die Persönlichkeit ist zur äußeren Darstellung ihres Wesens und zu ihrer Vermittelung mit der Außenwelt. Durch die Schöpfung war der Leib als ein irdischer (*χοϊκόν*) und hiermit als fleischern (*σαρκινόν*, materiell im guten Sinne) gesetzt gewesen, um durch den freien Liebesgehorsam der Seele geistlich und himmlisch zu werden; aber durch die Sünde ist er fleischlich (*σαρκινόν*, materiell im üblen Sinne) geworden. Hiermit ist der Leib auch dem allgemeinen Loose des Fleisches

verfallen. Da die Seele in ihrer inneren Loslösung vom Geiste aufgehört hat, ein absolutes Einheitsband für die Kräfte des Leibes zu bilden, hingegen das Princip der Verselbstigung alle Kräfte und Organe des Leibes ergriffen hat und der Leib ohnmächtig an die Einflüsse der äußern Natur hingegeben ist, so muß früher oder später die Seele vom Leibe sich scheiden, und die natürlichen Stoffe des Leibes, des Einheitsbandes der Seele entbehrend, müssen unter dem oben dargestellten zweifachen zertrennenden Einflusse wieder in den allgemeinen Schooß der Natur zurückkehren, daraus sie hervorgegangen sind, müssen, vom Staube genommen, wieder zu Staub werden. Tod und Verwesung ist das Ende des menschlichen Leibes hienieden. Während er mit der ursprünglichen Anlage geschaffen war, durch Bewahrung und Vertiefung des Principis des Geistes ewiglich zu bestehen, ist er durch die Sünde sterblich geworden — er ist sterblich geworden, weil die Seele, in deren Naturseite der Leib seine Wurzeln hat, das Leben der Liebe verleugnet und von Gott, dem Quell des Lebens, sich geschieden hat.

In der künftigen Welterneuerung wird nun aber, wie wir gesehen haben, die Natur in geistlicher Gestalt aus dem Untergang der fleischlichen Welt hervorgehen und hiermit auch unser Leib als geistlicher Leib auferstehen. Dann wird der mit der Schöpfung als göttliche Willensidee den Creaturen eingesenkte, aber durch die Sünde in Latenz zurückgedrängte Geist aus Gott, welcher durch das aus der Incarnation des Logos entsprungene Wirken des heil. Geistes aus diesen Fesseln befreit und mit dem positiven Gehalte der geschichtlichen Gnadenoffenbarung Gottes erfüllt worden ist, das wirkliche Princip alles Daseins bilden und sein Lebensgesetz, das der Gottesgemeinschaft und mit ihr der Liebe überhaupt, in der Natur und Leiblichkeit zur vollen Wirklichkeit, Offenbarung und Herrschaft bringen. Nothwendigerweise wird hierdurch die Beschaffenheit von Natur und Leiblichkeit eine andere werden.

Die erste Wirkung von der Herrschaft des Geistes in der irdischen Natur ist die, daß dieselbe ihrem höheren, himmlischen Lebenselemente völlig offen und zugänglich, daß sie für das Licht ganz durchdringlich geworden und von ihm wirklich durchdrungen ist. Der Zug nach unten, die Schwere, ist dadurch überwunden und alles Dunkel hiermit gewichen. Alles ist durchleuchtet, Alles licht geworden. Wenn aber nach Ueberwindung des Widerspruchs doch noch die Gegensätze des Lebens fortbestehen, so beengen und stören sie doch nicht mehr das Leben, sondern wirken vielmehr vereinigt zur Hebung und Kräftigung

desselben. Es bleibt der Gegensatz von oben und unten und mit ihm die Beziehung der geschöpflichen Wesen zum Unten wie zum Oben; aber nimmer übt jene eine fesselnde und drückende, noch einen Zug nach oben hemmende Macht aus, sondern dient nur zur steten Wahrung der Selbigkeit und Eigenthümlichkeit der Wesen bei ihrer Hingabe an das allgemeine und höhere Leben, somit zur Offenbarung einer erfüllten, lebendigen Einheit im göttlichen Reiche. Dergleichen wenn das Licht sich noch in Farben bricht und Schatten wirft, so sind doch alle Farben Licht und die Schatten durchscheinend und bewirken nur, daß die im Lichte ruhende volle Herrlichkeit zur Entfaltung komme. Die Durchdringbarkeit und Durchdrungenheit der Erde vom Lichte, welche alle Starrheit und Schwere des Stoffs überwindet, hat aber auch im unmittelbaren Gefolge die gegenseitige Durchdringbarkeit und Durchdrungenheit der irdischen Stoffe, sowie der stofflichen Wesen untereinander. Hören die Stoffe auch nicht auf, irdische Stoffe und eben diese Stoffe zu sein, und verlieren die einzelnen Wesen hiermit nicht ihre individuelle und selbständige Existenz, so durchdringen sie sich doch, durchwogen und durchleben sie sich in vollkommener Weise. Und eben hiermit verwirklicht sich in der stofflichen Existenz der Natur jenes selbe allgemeine Gesetz der Liebe, das sich im Reiche der Persönlichkeit vollenden wird. Dann wird durch die ganze Naturwelt hin ein unendlicher Zug liebenden Sich-Anziehens und Vereinigens walten, vermöge dessen kein Wesen für sich allein steht, sondern in der allseitigen Durchdringung vom Ganzen. Und während hienieden in dieser Fleischeswelt das Einzelne mehr oder weniger nur auf Kosten des Andern seinen Bestand haben kann, wird dort der freieste Austausch aller Kräfte und Leistungen stattfinden, so daß Alles Allen zu Theil wird und jedes Einzelne durch und mit und in dem Andern sein Leben führt und aus dem Ganzen und für dasselbe.

Auch das Leben wird dann erst zu seiner Wahrheit gelangen. Ist doch in den Stoffen kein Widerstand mehr vorhanden, wodurch der Strom der Bewegung, der in den Wesen von ihrem Centrum nach der Peripherie ausgeht und sämtlichen Kräften und Stoffen zufließt, gehemmt werden könnte. Alles ist ja Licht und leicht und durchdringlich, und das Feuer, das von innen zehrende, hat seine Todesmacht verloren; es ist dem Lichte unterworfen und hiermit dem Leben dienstbar geworden. Auch strebt keines der Organe mehr nach Eigenexistenz, sondern jedes freut sich, dem Ganzen eingegliedert zu sein und zum Aufbau desselben mitzuwirken. Indem aber nicht weniger das Centrum selbst auch

von aller Macht der Selbstheit frei geworden und in reinsten, tiefsten Dahingabe an das Walten des Geistes steht, so ist der irdischen Natur ein ewiger, unversiegbarer Quell des Lebens eröffnet, da Gott, dessen Leben Liebe ist, von keinem Wesen, das mit ihm in innerer Einheit verbleibt, seinen Geist zurückzieht, vielmehr sie alle dazu geschaffen hat, daß sie Fülle des Lebens aus ihm haben und in ihm selig sein mögen. Dieß Leben erst ist unvergängliches, unzerstörliches, ewiges Leben, eben weil es nicht die trübe Quelle noch den gehemmten Lauf des natürlichen Lebens im Fleische hat, sondern geistliches Leben ist, das aus dem Brunnen der göttlichen Liebe unmittelbar entspringt und von dem Geiste aus Gott durchweht ist, der die Creatur in lebendiger Einheit mit ihm, dem ewigen Urquell des Lebens, erhält.

Was wir hiermit von der Naturwelt im Allgemeinen ausgesagt haben, das gilt auch speciell vom Leibe des Menschen und gewinnt in ihm vollends seinen höchsten Ausdruck, da er, aus den feinsten Stoffen der Erde gebildet und in der reichsten Gliederung und Einheit seiner Theile stehend, das höchste organische Leben der Erde darstellt. Auch im menschlichen Leibe wird das Liebesprincip in reiner, unbeschränkter Herrschaft walten. Ja, da der Leib die abbildliche äußere Selbstdarstellung der Persönlichkeit ist, in welcher das Leben der Gottesgemeinschaft auf Grund der Befeuerung des Menschen seinen eigentlichen Heerd hat, so hebt die Herrschaft des Liebesprincips, indem es von der Persönlichkeit auf die Natur übergeht, eben im menschlichen Leibe selbst an und setzt sich von da erst (vermöge des oben nachgewiesenen Zusammenhanges) in der äußeren Naturwelt fort. Die erste und allgemeine Wirkung von dem Walten jenes Liebesprincips im Leibe ist, wie wir erkannt haben, die Vergeistlichung desselben. Hiermit ist aber nicht gesagt, daß im künftigen Leibe die Beziehung, welche der Leib ursprünglich zur Seele hat und umgekehrt, aufgehoben sei und der Leib etwa unmittelbar vom Geiste gebildet werde. Nein, die Seele bleibt auch im geistlichen Leben noch das bildende Princip des Leibes, aber Kraft und Norm für diese formende, gestaltende Thätigkeit nimmt sie aus dem Geiste, den sie selbst zum Princip ihres Lebens sich erwählt hat, und sie bildet ihren Leib deshalb nach den dem Geiste immanenten Gesetzen der Gemeinschaft und Liebe. Ebenso wenig ist mit dieser Vergeistlichung gesagt, daß das ursprüngliche Verhältniß des Leibes zur äußeren Natur aufgehört habe, und der Leib seine Lebenszuflüsse nun unmittelbar vom heil. Geiste empfangen, den wir als den objectiven Factor im Processe der Vergeistlichung

erkannt haben. Nein, die äußere Natur bleibt für den Leib immerhin das mütterliche Element, aus welchem ihm die Stoffe und Kräfte für seine Existenz zufließen. Aber der Geist, der in der Naturwelt weht und waltet, ist eben auch nicht mehr der bloße natürliche Geist der ursprünglichen Schöpfung, sondern weil sie zur homogenen Grundlage des göttlichen Reiches bestimmt ist, wird auch sie von dem Lebensgeiste dieses Reiches, dem heil. Geiste, durchweht, welcher gleicherweise in ihr Alles nach dem Gesetze der Gottesgemeinschaft erneuert. Und so strömt dem Leibe in den Kräften und Stoffen der äußern Natur nicht mehr bloßes natürliches, sondern geistliches Leben zu. Der Leib des Menschen in der Vollendung ist also geistlich vermöge des durch das neuschaffende Wirken des heil. Geistes zu unbedingter Herrschaft erhobenen eingebornen göttlichen Lebensgeistes, unter dem bildenden Einfluß der vergeistlichten Seele und dem erhaltenden Zufluß aus der geistlichen Naturwelt. Und als solcher geistlicher Leib ist er wesentlich ein Lichtleib, ein himmlischer Leib vermöge seiner vollkommenen Durchdringbarkeit und Durchdrungenheit von dem obern, himmlischen Elemente, dergleichen ein Leib wahren, ewigen Lebens vermöge der hierdurch bedingten und bewirkten vollkommenen Einheit und Harmonie aller Kräfte und Organe, die den Organismus seines Wesens ausmachen.

Eben nun aber in dieser seiner Geistlichkeit entspricht der Leib auch in Wahrheit seinem Wesen und seiner Bestimmung.

Erst hierdurch wird der Leib für's Erste wahres Spiegelbild der Seele nach außen. Der Leib des Fleisches ist zwar in gewissem Maße auch der Seele Bild. Ja, in der finstern Undurchdringlichkeit seiner Stoffe und der feindlichen Erregung seiner Kräfte wider einander ist er recht eigentlich das Bild der fleischlich gesinnten Seele, welche unter dem Joche der das Herz verengenden, verhärtenden und das Innere aufregenden und zerreißenen Selbstsucht steht. Aber eben diese reale Ausprägung des selbstischen Wesens im Fleische macht, daß die Bewegungen des inneren Menschen durch ihn nicht zur reinen, vollen Offenbarung kommen. Das stoffliche Wesen des Fleisches ist zu widerstrebend und starr, als daß die Seele dasselbe ganz nach sich bestimmen und bilden könnte. Schon bei der Vereinigung der Seele mit dem Leibe in der natürlichen Zeugung und der folgenden verborgenen Ausbildung des leiblichen Wesens vermag die

Seele nicht in dem Maße alle Einflüsse sich unterthänig zu machen, daß dem Leibe nicht manche, aus dem Wesen der Seele nicht entsprungene Eigenthümlichkeiten und Gebrechen anhafteten und zuweilen eine schöne Seele in einem unschönen Leibe wohnen müßte. Ebenso auch in ihrer weiteren freipersonlichen Entwicklung vermag die Seele nicht ihr ganzes inneres Leben im fleischlichen Leibe zum Ausdruck zu bringen, noch den Stempel ihres Wesens allen Zügen seiner Erscheinung aufzuprägen. Ja, es liegt in der Bestimmung der Fleischaestalt des Leibes, daß sie das Innere zum Theil selbst verhülle, statt offenbare. Denn die völlige Bloßlegung des Innern würde, so lange sich der Mensch noch im Stande der Entwicklung und im Ringen mit der Sünde befindet, die Tiefe der Gesinnung und die Wahrheit des Charakters erschweren. Vielmehr muß sowohl in Rücksicht auf die Seele selbst als auf das Gemeinleben Vieles noch im Innern verschlossen werden können, bis die Seele ihre innere Wirklichkeit in vollen Einklang mit der Idee ihres Wesens gebracht hat. Anders ist's dagegen in der Vollendung des Lebens. Da darf und soll Alles offenbar werden, was im Innern der Seele vorgeht; denn weil es aus dem Geiste Gottes erzeugt ist, so kann es vor Aller Augen bestehen und soll zu einem Gemeingut Aller werden. Nicht weniger wirkt die Offenbarung nach außen bekräftigend auf das reine Innere zurück. Der himmlische Leib ist aber auch im Stande, Alles ab- und auszuprägen; denn da vor dem Lichte nichts verborgen bleibt, so spiegeln sich in einem Leibe, dessen Wesen Licht ist, auch die feinsten Züge und die tiefsten, innersten Bewegungen des Seelenlebens ab. Und als Ganzes stellt er das äußere Bild der vollendeten Seele selbst dar, der Seele, welche, in voller, freier Gemeinschaft heiliger Liebe mit Gott stehend, ganz von seinem Geiste durchleuchtet ist. Der himmlische Leib ist die harmonische Erscheinung jener innern Harmonie, die durch das Leben der Liebe in dem Wesen des Menschen gewirkt worden. Aus diesem Grunde wird der im fleischlichen Leibe so stark ausgeprägte Unterschied zwischen der Geistes- und Naturseele des Menschen dort zur vollkommenen Einheit ausgeglichen sein. Es wird nichts in der Natur des Menschen vorgehen, worin sich nicht sein freies Geisteswesen kund gäbe; hinwiederum aber wird auch das Wesen des Geistes und jede Regung desselben unmittelbar ganz Natur, leibliche Natur werden. Speciell wird die vegetative Sphäre des menschlichen Leibes, welche nach ihrem engeren Zusammenhange mit der äußeren Natur hienieden ihrem eigenen, von

dem der freien Persönlichkeit relativ unabhängigen Gesetze folgt, nicht mehr in solcher Selbständigkeit (als *κοιλία*) bestehen, worin sie das Wesen des Fleisches in besonderem Maße repräsentirt¹⁾. Vielmehr wird die Vergeistlichung des Leibes in völliger und allseitiger Einheit mit seiner Vergeistigung stattfinden. Das gesammte Ebenbild Gottes, wie es im Menschen ursprünglich angelegt ist und auf Grund der göttlichen Gnade durch die eigene geistliche Lebensentwicklung des Menschen einst zu seiner vollen Verwirklichung gelangen wird, wird auch aus der leiblichen Natur des Menschen in seinem vollen Glanz hervorleuchten²⁾. Wie dann die Individualität des Inneren, so auch die leibliche Erscheinung. Die ganze Mannichfaltigkeit, welche sich auf Grund der natürlichen Anlage und der freien persönlichen Entwicklung in den einzelnen Menschen herausgebildet hat, die Mannichfaltigkeit der Individualität und des Charakters wird dann im Leibe sich abspiegeln und verschiedenes Maß und verschiedene Weise seiner Herrlichkeit hervorrufen. Werden auch alle Leiber eitel Licht sein, so wird doch dieses Licht in verschiedenem Glanze leuchten, wie die Sonne eine andere Klarheit hat und der Mond und die Sterne³⁾. Urbild für die Herrlichkeit unseres Leibes aber wird der Leib Christi sein⁴⁾.

Doch wird dieses Lichtleben sich in der Sphäre der geistlichen Leiblichkeit nicht abschließen, sondern der Glanz desselben wird zugleich auf die Seele und auf das ganze Wesen der freien Persönlichkeit zurückfallen, und es wird diese dadurch erst ihre Verklärung (*δόξα*) erhalten. Eben durch die Vergeistlichung des Leibes wird die Vergeistlichung des Menschen zur Verklärung. Und mit dieser Folge verbindet sich noch eine andere: dann erst wird sich die Einheit des menschlichen Wesens vollenden. Während dasselbe hienieden aus den drei Theilen von Leib, Seele und Geist zusammengesetzt erscheint und diese sogar von einander getrennt werden können, werden dagegen einst Leib und Seele so sehr vom Geiste bestimmt und durchdrungen sein, daß sich das ganze menschliche Wesen, wie wohl ohne Aufgehen des einen Theiles im anderen, als Ein Leben

¹⁾ 1 Cor. 6, 13, 14.

²⁾ Matth. 13, 43; 1 Cor. 15, 43. *ἐγείρεται ἐν δόξῃ*.

³⁾ 1 Cor. 15, 41 zc.

⁴⁾ Auf Alter, Geschlecht zc. der Vollendeten einzugehen, liegt außer dem Kreise dieser Abhandlung, deren Aufgabe sich darauf beschränkt, das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit überhaupt darzustellen.

des Geistes darstellt. Wird Christus, das Haupt der Menschheit und der Mittler des göttlichen Reiches, der Geist genannt, so werden die Gläubigen, seine Glieder, gleichfalls Geist werden, Geist im reinsten und höchsten, aber auch reellsten und concretesten Sinne des Wortes, Geist als reale Einheit des Person- und Naturlebens in der göttlichen immanenten Idee, dem eingeborenen Geiste, durch die Kraft des heil. Geistes. Wenn auf diese Weise Alles im Geiste verklärt sein wird, wird reine Schönheit im göttlichen Reiche walten. Denn darin eben besteht das Wesen der Schönheit, daß das Leben des Geistes aus dem Leibe hervorleuchtet und der Leib hiermit einen Schein der Verklärung auf die Seele zurückwirft. Alle Kunst ist Ahnung der himmlischen Natur, und ihre Darstellungen sind Anticipationen künftiger Geistesoffenbarung. Jenseits aber wird jeder Mensch selbst ein lebendiges Kunstwerk sein und das Leben der Gemeinschaft unter den Vollendeten eine ewige Entfaltung heiligen Kunstlebens.

Wie demnach der geistliche Leib in voller Wahrheit Bild und Spiegel der Seele sein wird, so wird er aber auch nicht weniger zur wahrhaft angemessenen Wohnung für sie werden. Den Fleischesleib empfinden wir hienieden oft wie einen Kerker, und die Seele hat viel von ihm zu befahren. In der Ueberfülle seiner Kräfte wird er ihr eine stete Ursache zu Versuchungen, deren sie sich nur mit harter Mühe erwehrt, und in seinen starren Schranken, in seinen Schwächen und Gebrechen wird er ihr ein Quell von Hemmnissen und Leiden, darunter sie als unter einer schweren Last seufzt. Vollends aber unterhält das heimliche Feuer, das im Fleische glimmt und zehrt und ihn zum Todesleibe macht, in ihr ein brennendes Sehnen nach Erlösung¹⁾. Hingegen indem im himmlischen Leibe alle Kräfte unter der beherrschenden Macht des Geistes stehen, so waltet in ihm wahres, lauterer Leben. Und eben dieß befähigt ihn zur wahren Wohnung für die vollendete Seele, welche sich in den unbeschränkten Dienst des Geistes ergeben hat. Indem der himmlische Leib vom Geiste innerlich bestimmt, von den Kräften der höheren Sichtwelt durchströmt und von der in Verklärung stehenden Naturwelt getragen ist, schwindet für ihn alle Schwere, und er kann frei durch die Elemente schweben. Eben hiermit aber bildet er kein Hemmnis mehr für den Flug der Seele, sondern wohin der Sinn der Seele mit ihrem Wollen und Lieben steht, da vermag sie durch ihren Sichteib auch wirklich zu sein.

¹⁾ Röm. 7, 24.

So wird die lichte, freie Seele an ihrem Leibe auch eine lichte, freie Wohnung haben. Dergleichen da die Selbstheit in dem Leibe völlig überwunden und das Gesetz der Gemeinschaft zur unbedingten Herrschaft erhoben ist, so kann auch keinerlei Störung noch Trübung des Lebens mehr in den Organen desselben entstehen, und ebenso wenig kann von außen etwas Fremdes, Unreines an ihn heran- noch in ihn eindringen, weil die äußere Natur, daraus der Leib seine Lebenssäfte zieht, vom gleichen geistlichen Leben erfüllt ist. Es wird kein Schmerz noch Leid mehr sein ¹⁾; vielmehr wird die innere Harmonie des Leibes einen reinen, lauterer Quell steter Wonne für die Seele bilden, und was dem Leibe von außen an Säften des Lebens zufließt, wird diese Wonne nur erhöhen. Die reine, heilige, selige Seele wird an ihrem Leibe eine reine, heilige, selige Wohnung haben. Endlich aber wird er ihr, welche selbst ewiges Leben empfangen, auch eine ewige, unvergängliche Wohnung sein ²⁾. Denn da die Seele mit dem Geiste, dem Princip des Lebens, in wahrer Einheit steht, so kann der Strom des Lebens, der vom Geiste durch die Seele dem Leibe zufließt, niemals versiegen; das Leben des Leibes wird ein unsterbliches Leben sein. Erst in solchem Leibe, darin wahres Leben, freies, lauterer, seliges, ewiges Leben waltet, wird die Seele sich wahrhaft wohl und heimisch fühlen, und mit der steten Offenbarung dieses Lebens werden die Seligen, indem sie im Lichte Christi durch den Geist, der von ihm ausgeht, verklärt werden von einer Klarheit zur anderen ³⁾, die Wonne und Seligkeit des Himmels schmecken in ewig wachsendem Maße.

Endlich aber wird der geistliche Leib auch ein wahrhaft alldienfames Organ für den Verkehr sein, in welchen der Mensch mit der ihn umgebenden Welt gestellt ist. Der Verkehr mit einer äußeren Welt hat so wenig seine Bestimmung bloß für das irdische Entwicklungsstadium der Menschheit, daß derselbe sich vielmehr einst am Ziele dieser Entwicklung vollenden wird, dann aber auch sich vollenden kann, weil die Welt selbst gleicherweise sich nicht mehr im fleischlichen, sondern im geistlichen Zustande befindet. Wie wir gesehen haben, wird in der Naturwelt der Gegensatz von Erde und Himmel fortbestehen, wiewohl nicht in der gegenwärtigen Trennung,

¹⁾ Offenb. 21, 4.

²⁾ 1 Cor. 15, 42—53; 2 Cor. 5, 1.

³⁾ 2 Cor. 3, 18.

sondern so, daß der Himmel mit seinem Lichte die ganze Erde in unendlicher Weise durchdringt. Hatte aber Gott in der ersten, natürlichen Schöpfung dieses Licht in den Gestirnen des Himmels fixirt, so wird dann bei der geistlichen Neuschöpfung, wie die Schrift uns sagt ¹⁾, die Erde der Sonne und des Mondes nicht mehr bedürfen, sondern dann wird alles Licht von Christo, der im Himmel thront, und von seiner Leiblichkeit aus auf die Erde niederströmen. Hiermit wird auch der gegenwärtige Wechsel der Tages- und Jahreszeiten aufhören und es wird ein ewiger Tag scheinen und ein ewiger Frühling blühen, welcher das liebliche Wesen aller Jahreszeiten in sich befaßt ²⁾. Mit dieser Beschaffenheit der Naturwelt im Allgemeinen wird die der Einzelwesen in Einklang stehen. In der sogenannten leblosen Natur wird nichts Ueders, Wiüstes, Grauenhaftes sich finden, sondern, vom Odem Gottes durchweht, wird Alles in lichter Herrlichkeit prangen. Die vegetabilische Welt wird ihren vollen Reichthum des Lebens in reinen Lichtbildungen entfalten. In der Thierwelt wird Gier und Feindschaft geschwunden und der Kampf in Spiel gekehrt sein; ewiger Friede wird walten, so daß auch Wolf und Lamm neben einander liegen werden ³⁾. Ueberhaupt werden alle geschöpflichen Lebensformen, so weit sie die ursprüngliche Schöpferidee Gottes aussprechen und nicht bloße durch den Einfluß der Sünde hervorgerufene Uebergangsformen sind, in geistlicher Reinheit, Schönheit und Unsterblichkeit erneut werden. Der Mensch aber wird mit allen seinen Sinnen sich an der Natur erfreuen. Wie er bereits im Paradiese durch den Genuß vom Baume des Lebens, in welchem die himmlische Natur vorbildlich und grundlegend in diese irdische Natur eingesenkt gewesen, Kräfte ewigen Lebens hat empfangen können, so wird dieses Paradies einst in himmlischer Weise wiederkehren ⁴⁾, er wird auch dort Früchte vom Holz des Lebens essen, und unser Herr hat selbst den Seinen die Verheißung gegeben, daß er mit ihnen im Reiche seines Vaters wieder vom Gewächse des Weinstocks trinken werde ⁵⁾. Es wird aber dann das Essen und Trinken, welches hienieden zur Stillung des Hungers und Durstes stattgefunden, zu einem reinen, obwohl wahrhaft sinnlichen, Genießen werden, das nicht dem bloßen Bedürfniß dient,

¹⁾ Offenb. 21, 23. 22, 5.

²⁾ Offenb. 22, 2. 5.

³⁾ Jes. 11, 6—8.

⁴⁾ 1 Mos. 2, 9. 3, 22; Offenb. 2, 7. 22, 2. *παράδεισος τοῦ θεοῦ*.

⁵⁾ Matth. 26, 29.

sondern worin wir die unendliche Güte schmecken, welche Gott in seiner Schöpfung ausgebreitet hat. Und allem Genießen wird nicht wie hienieden Satttheit folgen, sondern Sehnen und Befriedigung werden sich darin in unendlicher Weise durchdringen.

Doch auf bloße Receptivität wird sich das Verhältniß des Menschen zur äußeren Natur nicht beschränken, sondern sie wird ihm ebenso, wie es hienieden der Fall ist, nur aber in vollkommener Weise, Mittel und Gegenstand für sein Wirken werden. Denn wenn Gott nach seiner väterlichen Stellung zu uns bereits auf Erden, was er wirkt, mit und durch uns seine Kinder thun will, wie vielmehr wird dieß jenseits geschehen, wo das Leben der Kindschaft für uns zur vollen Wahrheit werden wird! Nun aber wirkt Gott als Geist, der er ist, ohne Ende, und des ewigen Wirkens Weise ist die, daß alle im Geiste ruhenden Kräfte in reiner Harmonie sich entfalten, und in jedem Werke die ganze Fülle des Wesens sich ausprägt, aber auch durch jedes neue Werk in ein neues Licht ihrer immanenten Herrlichkeit tritt. An diesem seinem Wirken wird Gott den Menschen im künftigen Leben seines Reiches Theil nehmen lassen, und es wird auf diese Weise die demselben hienieden gestellte Aufgabe, die Natur seinem Willen zu unterwerfen und mit seinem persönlichen Leben zu durchdringen, d. h. sie zu vergeistigen, auch jenseits im Stande der Vergeistlichung für ihn fortbestehen, ja, dann erst wird dieselbe von ihm in vollkommener Weise gelöst werden können, so daß die ganze Naturwelt, wie sie die Züge vom Wirken Gottes an sich trägt, zugleich die der Menschheit, als des Bildes Gottes auf Erden, an sich tragen wird. Und daran werden alle Glieder des göttlichen Reiches, ein jedes nach seiner Stellung und individuellen Begabung, in organischer Weise sich betheiligen. Wissenschaft und Kunst und die Technik des Lebens werden dann die von ihnen hienieden angestrebte Idealität und Wahrheit wirklich erlangen und in harmonischer Einheit an dem Werke der Ewigkeit mitwirken.

Für jenen Genuß und diese Thätigkeit wird nun der Mensch die Sinne und Kräfte des Leibes in einer Weise und einem Maße besitzen, wie wir es in dem diesseitigen Leben des Bedürfnisses und der Arbeit kaum zu ahnen vermögen. Nicht so, daß der Leib mit neuen und besonderen Organen werde begabt werden; nein, da das Wesen des Leibes selbst unverändert bleibt, so werden auch die Organe desselben im Wesentlichen die gleichen bleiben, nur daß mit der fleischlichen Existenzform auch alles Niedrige und Unreine fern sein, dagegen der ganze Leib in geistlicher Schönheit und in jener Harmonie seines Wesens

stehen wird, wornach er in der Vielheit seiner Sinne die äußere Welt wie Ein Sinn aufnimmt und in der Mannichfaltigkeit seiner Kräfte wie Eine Kraft auf dieselbe wirkt. Mit diesem selbstem Leibe, den wir hienieden tragen, werden wir dann Himmlisches schauen, hören und empfinden und Geistliches zu wirken vermögen. Und keine Schranke wird mehr bestehen, keine Schwierigkeiten werden mehr zu überwinden sein. Denn indem dem Leibe die Kraft des Geistes in ungehemmter Weise zuströmt, ist sein Vermögen, wenngleich in dem Maße der Creatürlichkeit, unbeschränkt ¹⁾, und wir werden mit der Lichtnatur desselben die gesammte im Lichte stehende Naturwelt auf die freieste Weise durchdringen können. Beides wird sich begegnen und vereinen: der Leib wird dem Geiste des Menschen für das Einströmen der äußeren Herrlichkeiten ein allempfängliches Organ sein, und die äußere Welt wird ihm einen unendlich bildsamen Stoff für die ewigen Schöpfungen darbieten, zu welchen der heil. Geist ihn in seinem Inneren treibt. Alle Charismen werden dann erst ihre Bestimmung erreichen, und indem sie, weil Alles gleicherweise vom heil. Geiste wird bestimmt sein, aus ihrem Gegensatz zu den natürlichen Kräften heraustreten, werden sie aus Gaben und Kräften der Gnade zu Gaben und Kräften der Herrlichkeit werden. Ebenso wird dann aber auch der Gegensatz der Rast zur Arbeit schwinden, welcher im Diesseits den Wechsel von Werk- und Feiertag bedingt, und es wird vermöge der harmonischen Durchdringung von Thätigkeit und Ruhe das Leben vielmehr eine stete Feier sein, eine Feier, worin die Ruhe Gottes, als unendliches Wirken in ewigem Frieden, von allen Gliedern seines Reiches ihm nachgelebt und nachempfunden wird.

Wie aber der Leib seine Bedeutung für die Beziehungen des Menschen zur Naturwelt hat, so nicht weniger, ja im höchsten Sinne für das Gemeinleben der Personwelt. Durch ihn offenbart die Liebe ihr inneres Leben und theilt von ihren Gaben und Gütern mit, um in denselben ihr Herz dem Anderen darzugeben, und gleicherweise empfängt sie durch den Leib, was der Andere ihr für ihr inneres und äußeres Leben mittheilen will. Doch wie beschränkt ist dieser Austausch hienieden im Fleische! Wie wenig ist es möglich, Alles, was man besitzt, mit dem Anderen, den man liebt, zu theilen, wornach das Herz doch verlangt! Wie wenig sind wir im Stande, eben das Beste, das Tiefste und Innerste, das wir in uns tragen, dem Anderen

¹⁾ 1 Cor. 15, 43. σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει.

kund zu thun und es ihn mitempfinden, miterfahren zu lassen! Und welches Hemmniß bietet die äußere Räumlichkeit, so daß man von dem, was man liebt, äußerlich geschieden sein muß, wogegen man vielfach an Anderes gefesselt ist, dem man sich fremd weiß und fühlt! Diese Schranken für die Liebe werden einst alle fallen. Mit der vollendeten inneren Scheidung für und wider Christum wird auch die äußere von Himmel und Hölle eine absolute sein. Außerlich verbunden wird nur sein, was innerlich Eins ist; aber dieses wird dann wahrhaft auch äußerlich Eins werden. Wiewohl mit dem selbständigen Wesen der Persönlichkeit die individuelle leibliche Umgrenzung bleiben wird, so wird doch die hienieden damit verknüpfte Abgeschlossenheit und Ausschließlichkeit aufhören, und für das Wo des Seins wird nicht mehr eine äußere Nothwendigkeit, sondern allein der Zug der Liebe die Entscheidung geben ¹⁾. Da nun Alle, wenngleich in dem von der verschiedenen Anziehungskraft der Individualitäten abhängigen Maße, durch das Band der Liebe wahrhaft vereinigt sind, so wird in der Welt der Seligen eine gewisse Allgegenwart des persönlichen Seins angenommen werden dürfen, nicht eine physisch nothwendige, sondern eine durch die freie Richtung des Inneren bestimmte, obgleich nicht, wie es von der göttlichen gilt, eine bedingende, sondern eine göttlich bedingte. Und zwar wird diese allumschlingende persönliche Gemeinschaft eben auf Grund der Geistlichkeit des Leibes eine unendlich innigere sein, als solches hienieden im Fleische möglich ist. Denn wenn der Leib hiermit zur vollen Wahrheit seines Wesens als Bild und Organ der Seele gelangt sein wird, so vermag er auch der Seele in unbeschränkter Weise zu folgen. Specieell wird sich das wesentliche Verhältniß, wornach die Liebe, indem sie für den Anderen lebt, zugleich ihr Leben geistig in demselben führt, auch in dem Leibe fortsetzen und ausprägen müssen. Bei aller Bewahrung der persönlichen Unterschiedenheit und Eigenthümlichkeit wird in Folge der vollkommenen Liebeseinigung, die in der Vollendung des Reiches Gottes besteht, auch leiblicherseits ein unendliches gegenseitiges Durchwohnen, Durchwalten, Durchwogen und Durchleben stattfinden. Und wie sich hiermit das Leben der Liebe selbst erst vollendet, so wird sich hiermit auch die Seligkeit vollenden, die aus der vollkommenen Befriedigung

¹⁾ Der bei diesem Schießen doch zuweilen tiefblickende Swedenberg sagt in paradoxer, aber treffender Weise: „Die Seelen werden nicht sein, wo sie sind, sondern wo sie lieben.“

ihres heiligen Dranges entspringt. Wie die ganze Menschheit durch die Gemeinschaft mit Gott im Geiste Ein Geist und durch das Band der gegenseitigen Liebe Eine Seele sein wird, so wird sie vermöge jener leiblichen Durchdringung und Einigung auch Ein Leib werden, so daß sich dort in vollkommenem Maße erfüllen wird, was Christus und seine Apostel im principiellen Sinne von der Kirche im irdischen Stande des Fleisches ausgesagt haben ¹⁾).

Für dieses heilige Reich der Liebe wird Christus die Sonne sein ²⁾). Läßt er sich's ja schon in diesem Fleischesleben nicht genügen, geistig sich uns mitzutheilen, sondern will uns überdies an seinem leiblichen Leben theilnehmen lassen durch den Genuß seines heiligen Leibes und Blutes; wie könnte solches anders sein in der vollendeten Fülle seines Reiches! Christus will für uns in Ewigkeit die Quelle des Lebens bleiben. Wenn unser geistliches Leben überhaupt nur dadurch besteht, daß wir mit Christo im Geiste Eins sind, so behält dasselbe auch nach seiner leiblichen Seite Kraft und Herrlichkeit auf keinem anderen Wege, als daß wir das Lichtwesen des Leibes ewiglich aus der Leiblichkeit Christi schöpfen und unser Leib von demselben durchwogt und belebt wird. Und es gelangt hiermit das Wesen des Sacraments, welches im Fleische und für das Fleisch nur Abbild eines Ewigen, Himmlischen ist, erst zu seiner vollen Verwirklichung. Gleichwie die Sonne nach allen Enden hin ihre Strahlen entsendet, daß von ihrem Lichte Alles lebt und in ihm Alles leuchtet, glänzt und sich freut, so auch wird im Himmel von Christo, dem lebendigen Lichtcentrum, alles Licht den Seinen zuströmen und in ihre Leiber einströmen, und sie werden in diesem Lichte herrlich und fröhlich sein ³⁾). Und da sich dieses Lichtwesen in Allen je nach ihrer natürlichen Anlage und ihrer geistigen Selbstdurchbildung in mannichfachen Farben brechen wird, so wird das Reich Gottes als ein unendlich herrliches Lichtreich, darin Christus als die Sonne leuchtet, in einem den ganzen harmonischen Reichthum der göttlichen Liebesgedanken offenbarenden unerschöpflichen Freudenmeere himmlischer Farben strahlen.

Ob wir aber hiermit bereits das Höchste über das Leben der geistlichen Natur und Leiblichkeit ausgesagt haben? Ob nicht diese Voll-

¹⁾ Eph. 4, 4; Röm. 12, 5.

²⁾ Jes. 60, 19; Offenb. 21, 23.

³⁾ Eph. 5, 8. *ὡς ἐν κυρίῳ*. 2 Cor. 3, 18: *ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένοι προσώπῳ τῇ δόξῃ κυρίου κατοπιζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος*.

endung unserer Naturgemeinschaft mit Christo, da Gotttheit und Menschheit in ihm ewiglich Eins sind, auch auf das Leben unserer Gemeinschaft mit Gott selbst ihren Einfluß üben und, wenn diese jenseits ihrer Vollendung wartet, darin auch die Mitaufnahme unseres Naturlebens begriffen sein werde? Ob nicht, wenn in dem uns immanenten Geiste aus Gott die göttliche schöpferische Idee von einem naturhaften Aushauche Gottes getragen ist, die volle Herrschaft des göttlichen Geistes in unserer Natur und Leiblichkeit auch eine Einwirkung des göttlichen Wesens in sich schließe, welche über die bloße geistige Sphäre hinausreicht? Und ob nicht die geweissagte künftige Erleuchtung durch die Herrlichkeit Gottes ¹⁾, die verheißene Theilhaftigkeit an der göttlichen Natur ²⁾ und die Hoffnung eines Schauens Gottes ³⁾ im concreten, vollen Sinne zu nehmen sei? Welcher Reichthum von Herrlichkeit für unsere creatürliche Natur und Leiblichkeit und welche neue unerschöpfliche Quelle seligen, himmlischen Lebens für unseren ganzen inneren und äußeren Menschen würde sich hiermit uns eröffnen! Doch diese Frage ist zu gewichtig und bedeutungsvoll, als daß wir das Thema unserer Arbeit ohne weitere Voraussetzungen und Grundlagen bis dahin verfolgen könnten. Uebrigens dürfte schon das Bisherige zur Genüge darthun, daß der Natur und Leiblichkeit keine geringe, bloß vorübergehende, sondern eine unendlich hohe, ewige Bedeutung zukomme, und daß in dem bekannten Worte Dethinger's: „Leiblichkeit ist das Ende der Wege (Werke ⁴⁾) Gottes“ eine tiefe Wahrheit liege, dasselbe aber durch das andere Wort zu ergänzen sei: Geist ist Ausgang und Ziel der göttlichen Wege.

Aus diesem Versuch einer Darstellung vom Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit wird erhellen, daß diese Lehre keine Idiosynkrasie einzelner Theologen ohne Grund und objective Wahrheit sei, sondern daß sie ihre wesentliche Begründung in der heil. Schrift und in der Oeconomie des Reiches Gottes habe. Zieht sie sich doch durch die ganze Dogmatik von der Schöpfung und vom Urstande an bis zur Vollendung der Dinge, ausgehend vom Centrum derselben, der Incarnation des göttlichen Wortes, in bedeutsamer Weise hindurch,

¹⁾ Offenb. 21, 23.

²⁾ 2 Petr. 1, 4.

³⁾ Matth. 5, 8; 1 Joh. 3, 2 (1 Cor. 13, 12).

⁴⁾ Bei Dethinger heißt es „Werke“, aber das von J. Hamburger dafür gewählte „Wege“ verdient die allgemeine Ausnahme, die es bereits gefunden hat.

so daß das Ganze der christlichen Lehre eigentlich mit dieser Lehre erst seinen befriedigenden einheitlichen Abschluß findet. Nicht weniger kommt ihr hohe sittliche Wichtigkeit zu, indem die ewige Bedeutung von Natur und Leiblichkeit und ihr Ziel der Vergeistlichung die rechte Mitte zwischen der falschen Ascese des Spiritualismus und der Fleischesfreiheit des Materialismus lehrt und einen großen Ernst der Heiligung mit sich führt. Ja, wie viele andere Fragen, als da sind das Wesen und die Gestaltung des christlichen Cultus, die Unterschiede der Confessionen, die Stellung der Kirche zur weltlichen Cultur und Bildung u. s. f., sind auf's engste damit verknüpft und erhalten von da ihre klarere, vollere Beleuchtung! So ergiebt sich uns aus dogmatischen, ethischen und praktischen Gründen, wie sehr es zu den Aufgaben der Theologie gehöre, auch diese Seite der christlichen Lehre bestimmter in's Auge zu fassen und vollständiger auszubauen. Einen geringen Beitrag dazu wollte vorstehende Arbeit liefern.

Der Charakter der kleinasiatischen Kirche und Festsitte um die Mitte des zweiten Jahrhunderts,

an der Hand einer Urkunde kritisch gerechtfertigt

von

Dr. theol. Georg Eduard Steig in Frankfurt a./M.

Als ich im Anfange des vorigen Jahres mein letztes Wort über den Paschastreit der alten Kirche schrieb (Theol. Studien u. Kritiken 1859, S. 717), war es mein Entschluß, diese Streitfrage für die Zukunft ruhen zu lassen, weil der Gegenstand, wie auch Herr Dr. Baur anerkannt hat, von beiden Seiten mit aller Gründlichkeit erörtert worden und namentlich Alles, was ich zur Begründung meines Standpunktes zu geben vermochte, so vollständig dargelegt war, daß ich schwerlich hoffen konnte, noch etwas Neues und Entscheidendes zu dem Gesagten hinzufügen zu können. Seitdem aber Hr. Hilgenfeld in seiner vor wenigen Wochen mir zugekommenen neuesten Schrift dem Paschastreit eine zusammenfassende Darstellung gewidmet hat ¹⁾, halte ich es wenigstens für Pflicht, die darin zur Besprechung gekommenen neuen Momente einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

Gegen die Ansicht der Herren Baur und Hilgenfeld, welche ich früher selbst getheilt habe (Theol. Stud. u. Kr. 1856, S. 799), daß die Kleinasiaten außer dem 14. Nisan, dem Todestage des Herrn, kein Jahresfest gefeiert hätten, habe ich im vorigen Jahre (a. a. O. S. 726) die Thatsache geltend gemacht, daß in dem Schreiben der Gemeinde von Smyrna über den Tod Polycarp's „der große Sabbath“ ausdrücklich erwähnt werde, und weil damit auf Grund von Joh. 19, 31 nach dem Sprachgebrauch der ganzen älteren Kirche nur der Samstag vor dem jährlichen Auferstehungsfeste bezeichnet wurde, so habe ich gefolgert, daß der Sonntag nach dem 14. Nisan von den Kleinasiaten als *κυριακή μεγάλη* im eminenten Sinne dem Gedächtniß der Auferstehung Jesu gewidmet wurde; während ihnen also der Paschatag ein unbewegliches Jahresfest gewesen sei, hätten sie den Auferstehungs- und wohl auch den Pfingsttag als bewegliche gefeiert.

¹⁾ Der Paschastreit der alten Kirche nach seiner Bedeutung für die Kirchengeschichte und für die Evangelienforschung. Halle 1860.

Diesem Punkt hat Hilgenfeld einen ganzen Bogen in seinem Buche gewidmet (S. 234—250), ein Beweis, welche principielle Wichtigkeit er ihm beilegt. Er sucht darzuthun, daß der 2. Xanthikus, an welchem Polykarp den Feuertod erlitten habe, nach der in Smyrna üblichen und von der gewöhnlichen kleinasiatischen Berechnung der macedonischen Monate abweichenden syromacedonischen Zeitrechnung, nur der 26. März gewesen sein könne; da aber dieser im Jahre 166, in welches der Tod Polykarp's nach Clinton und Masson gesetzt werden müsse, ein Dienstag gewesen sei, so könne man sich unter dem großen Sabbath, an welchem Polykarp gefangen nach Smyrna gebracht wurde und starb, nur den 15. Nisan, den Festsabboth des jüdischen Pascha, denken, der nach dem 84jährigen Paschachclus der Römer in diesem Jahre ohnehin auf den 26. oder 27. März gefallen sei; ein Resultat, für dessen Richtigkeit auch die übrigen Züge der Erzählung, die Angaben der Paschachronik und das Zeugniß der Märtyreracten des Pionius hürkten. Noch ist zu bemerken, daß die gesammte orientalische Kirche das Natalitium des Polykarp stets am 23. Februar, die abendländische dagegen am 26. Januar begangen hat. In dem Resultate Hilgenfeld's scheinen alle Angaben so glücklich zusammenzutreffen und, was darin divergirt, so überraschend gelöst, daß ich es keinem Leser verdanke, wenn er den feinen Scharfsinn und das kritische Talent des Verfassers anerkennt und den leisesten Zweifel beseitigt glaubt. Ist es ja doch selbst dem Recensenten in Nr. 33 des Leipziger Centralblattes nicht besser gegangen, der diese Partie des Buches als besonders gelungen hervorhebt und ihr in allen Punkten freudig zustimmt. Um so unerläßlicher war für mich eine eingehende kritische Prüfung dieser Untersuchung meines geehrten Gegners.

Als ich an den großen Sabbath der kleinasiatischen Kirche erinnerte, habe ich nur auf das Schreiben der smyrnäischen Gemeinde, so weit uns dasselbe bei Eusebius erhalten ist (h. e. IV, 15, §. 15, ed. Schwegler), nicht auf die vollständige Recension desselben, auf das sogenannte Martyrium Polycarpi in den Ausgaben der apostolischen Väter, Rücksicht genommen. Am Schlusse des Martyriums aber heißt es: *μαρτυρεῖ δὲ ὁ μακάριος Πολύκαρπος μὴνὸς Ξανθικοῦ δευτέρου ἰσταμένου, πρὸ ἑπτὰ καλανδῶν Μαΐων, σαββάτῳ μεγάλῳ, ὥρα ὀγδόη κτλ.* Hilgenfeld wirft mit Recht zunächst die Frage auf, welchem Tage des Julianischen Kalenders bei den Smyrnern der 2. Xanthikus der Macedonier entspreche? Er zeigt ausführlich, was aus Ideler hinlänglich bekannt ist, daß die Macedonier ursprüng-

lich ein gebundenes Mondjahr hatten, daß die macedonische Jahres-einrichtung durch Alexander's Zug sich über das ganze Morgenland verbreitete, aber später unter der römischen Herrschaft so umgestaltet wurde, daß die ursprünglichen Mondmonate zu festen Sonnenmonaten wurden. Nur ist es ihm ungewiß, ob bereits in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts diese Umwandlung vollzogen gewesen sei? Dieser Zweifel ist leicht zu lösen; Valen, der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in Pergamus schrieb, sagt ja, wie Hilgenfeld ausdrücklich hervorhebt (S. 236, Anm. 1), daß es bei allen asiatischen Völkern üblich sei, die Monate nicht nach dem Mond, sondern nach der Sonne zu berechnen (vgl. Ideler, I, 413). Bei der unbedingten Allgemeinheit dieses Zeugnisses ist es aber nicht blos, wie Hilgenfeld a. a. O. behauptet, „möglich“, sondern muß, wie auch Masson (in seinen *collectanea historica de Aristidis vita*, in Dindorf's Ausgabe Vol. III, p. LXXVIII) zeigt, als ausgemacht gelten, daß auch die Gemeinde von Smyrna um jene Zeit schon die Sonnenmonate gebrauchte. Es wird dieß auch durch ein Zeugniß des Redners Aristides bestätigt, auf welches Ideler S. 424 verweist und wir unten zurückkommen werden.

Das macedonische Sonnenjahr begann zur Zeit des Herbstäquinoc-tium's mit dem Monate Dios und schloß mit dem Monate Hyperberetäus; der sechste Monat war der Xanthikos, dessen Anfang somit gegen das Ende des Februar fiel, und der um die Zeit des Frühling'säquinoc-tium's schloß. Obgleich alle kleinasiatischen Völker dasselbe Jahr hatten, so wichen sie doch in kleinen Bestimmungen von einander ab; theils haben nämlich dieselben Monate bei ihnen nicht die gleiche Dauer, indem die Einen demselben Monat 30, die Andern 31 Tage gaben, theils substituirt'en sie den macedonischen Monatsnamen auch wohl ihre einheimischen oder aus Schmeichelei gegen die römischen Kaiser adoptirten Namen (wie z. B. die Asianer, d. h. die Bewohner des ehemaligen attalischen Reichs, wozu auch Smyrna gehörte, den Dios Cäsarius, den Apelläus Tiberius nannten). Die gründlichsten Aufschlüsse über die macedonischen Monate hat wohl für seine Zeit Usser in der bekannten Abhandlung de Macedonum et Asianorum anno solari (London 1648, Paris 1673) gegeben, allein eine weit umfassendere und richtigere Ansicht verdanken wir dem im Jahre 1715 von Masson aus einer Handschrift der Florentiner Bibliothek edirten *ημερολόγιον μηνών διαφόρων πόλεων*, aus welchem Ideler I, 414 die tabellarische Uebersicht der macedonischen

Monate zusammengestellt hat. Es ist kein günstiges Zeichen für das wissenschaftliche Verfahren des Hrn. Hilgenfeld, daß er, anstatt an diesen Uebersichten sich zu orientiren, auf die sehr unzulänglichen Angaben Usser's, der diese Entdeckung nicht mehr erlebte, zurückgegangen ist ¹⁾. Aus dem Hemerologion lernen wir nun, daß die Asianer und die Ephesier ihr Jahr beide mit dem 24. September begannen und daß der Anfang des sechsten Monats, den jene Hierosebastus, diese aber mit seinem macedonischen Namen Xanthikus benannten, auf den 22. Februar fiel. Ferner zeigt Ideler, daß, um den Verwirrungen zu entgehen, welche diese und andere Abweichungen nothwendig für den Verkehr nach sich ziehen mußten, sämtliche Kleinasiaten frühzeitig sich zu einem nach dem macedonischen Jahre geordneten Kalender vereinigten, in welchem jeder Monat nur nach der Zahl bezeichnet wurde, welche ihm in der Reihenfolge zukam ²⁾. Nach diesem Kalender, den auch Usser gekannt hat und der von den Kirchenvätern häufig benutzt wurde (vgl. Usser a. a. O. Kap. II, S. 99 der pariser Ausgabe; Ideler a. a. O. S. 423 und die daselbst citirte Abhandlung des Cardinals Noris), beginnt gleichfalls der erste (dem macedonischen Dios entsprechende) Monat mit dem 24. September, der sechste Monat aber, der dem macedonischen Xanthikus gleichsteht, mit dem 22. Februar. Da nun der Redner Aristides, der in Klein-

¹⁾ Der ungeheuere Gewinn der Maffon'schen Entdeckung wird recht ersichtlich, wenn man beobachtet, wie Pearson, der sie gleichfalls nicht erlebte, sich abquält, die macedonischen Monatstage auf die des Julianischen Kalenders zu bringen, und dabei die heterogensten Dinge bunt in einander mengt. Vergl. dessen von Dodwell edirte *opera posthuma chronologica*, Lond. 1688, dissort. II, cap. XVIII, p. 297 seqq.

²⁾ Zur leichteren Orientirung für solche Leser, denen diese chronologischen Verhältnisse fremd sind, gebe ich nachstehende Uebersicht der drei Berechnungen:

1) ephesinische,	2) asianische,	3) gemeinsame kleinasiatische Monate.
24. Sept. Dios.	24. Sept. Cäsarins.	24. Sept. erster Monat.
24. Oct. Apelläus.	24. Oct. Tiberius.	24. Oct. zweiter "
24. Nov. Mubynäus.	24. Nov. Apaturius.	23. Nov. dritter "
25. Dec. Peritius.	25. Dec. Poseidaon.	24. Dec. vierter "
24. Januar Dystrus.	24. Januar Lenäus.	23. Januar fünfter "
22. Febr. Xanthikus.	22. Febr. Hierosebastus.	22. Febr. sechster "
24. März Artemisius.	24. März Artemisius.	25. März siebenter "
24. April Däsius.	24. April Euangelius.	25. April achter "
24. Mai Panemus.	24. Mai Stratonisus.	24. Mai neunter "
24. Juni Ious.	24. Juni Hecatombäus.	24. Juni zehnter "
25. Juli Gerpiäus.	25. Juli Anteus.	25. Juli elfter "
24. Aug. Hyperberetäus.	25. Aug. Laodisius.	25. Aug. zwölfter "

asien unter Mark Aurel in den letzten Lebensjahren Polykarp's schrieb und sich meist der asiatischen Monate bediente, einmal des vierzehnten Tags des zweiten Monats mit dem Zusatze gedenkt: „wie wir es hier zu Lande halten“, so geht daraus hervor, daß dieser neue Kalender bereits damals in Kleinasien eingeführt und in Smyrna neben der einheimischen Monatsbenennung und Berechnung üblich war ¹⁾. Nach allen diesen verschiedenen Berechnungsweisen ergibt sich in völliger Uebereinstimmung, daß die Angabe im Martyrium, Polykarp habe am 2. Xanthifus den Märtyrertod erlitten, nur auf den 23. Februar, die a. d. VII. Calend. Martias, bezogen werden kann und daß somit in den folgenden Worten, *πρὸ ἐπὶ καλανδῶν Μαΐων*, die unrichtige Lesart *Μαΐων* nicht, wie Hilgenfeld meint, in *Ἀπριλλίων*, sondern, wie Valesius zu Eusebius IV, 15 (I, 361 ed. Heinichen) richtig gesehen hat, in *Μαρτίων* verbessert werden muß (nur darin hat Valesius geirrt, daß er die richtige Lesart auch in der alten lateinischen Uebersetzung wollte gefunden haben, was schon Pearson a. a. O. mit Recht ausstellte), wofür überdies der Umstand spricht, daß ein Schreiber zwar leicht *Μαρτίων*, aber ungleich schwerer *Ἀπριλλίων* in *Μαΐων* umwandeln konnte. Somit führt uns das Datum des 2. Xanthifus direct auf den Tag, an welchem die gesammte griechisch-orientalische Kirche später das Genethlion Polykarp's zu begehen pflegte.

Was aber konnte Hrn. Hilgenfeld veranlassen, bei diesem so einfachen Sachverhalt den 2. Xanthifus als den 26. März zu bestimmen? Zunächst die Wahrnehmung, daß die Paschachronik den Tod Polykarp's auf den 26. März verlegt, sodann eine von Usser geäußerte Ansicht. Er sagt nämlich S. 236, Anm. 1: „Wenn auch bei den Macedoniern, Europäern, Antiochenern, Pergamenern und Ephesern der Xanthifus mit dem 22. Februar anfang, so bezeichnet doch Zac. Usser de Maced. et

¹⁾ Im *Diarium* des I. sermo sacer von Aristides (ed. Dind. Tom. I, p. 446 seqq. 452 seqq.) werden die einzelnen Tage der asiatischen Monate Ποσειδάων und Βεναιον erwähnt. In der zweiten heil. Rede (I. c. p. 469) sagt Aristides: *σχεδὸν γὰρ ἤν' τετρας ἐπὶ δέκα τοῦ δευτέρου μηνός, ὡς νομίζομεν οἱ πάντες*. Masson bemerkt dazu in den *collect. hist. de Arist. vit. pag. LXXVII*, es sei nicht nothwendig zu ermitteln, in welchem Jahre die zweite heil. Rede gehalten sei, da, wie aus verschiedenen von ihm angeführten, namentlich auch smyrnäischen Lapidarincriptionen hervergehe, daß die Asianer sich damals bereits des Sonnenjahrs bedient und bisweilen ihre Monate nach der Zahl bezeichnet hätten. Den vierzehnten Tag des zweiten Monats berechnet er auf den 14. Tiberius (Apelläus) oder 6. November.

Asianor. ann. sol. p. 41" [paris. Ausgabe S. 105] „gerade bei den Syro-Macedoniern und Smyrnäern den 25. März als den Anfang des Xanthifus" 1). Schon die Art, wie sich Hilgenfeld mit Usser's Auctorität zu decken sucht, muß Verdacht einflößen; er sagt nicht: „Usser hat nachgewiesen oder mit überzeugenden Gründen dargethan, daß der 1. Xanthifus der Smyrnäer der 25. März war“, sondern er äußert, sich diplomatisch: „Usser bezeichnet“. Und welche Gründe haben denn Usser bestimmt, den Smyrnäern eine von der asianischen ganz und gar abweichende Jahresberechnung zuzutrauen? Herr Hilgenfeld hat in der That sehr wohl gethan, daß er über diese mit klugem Stillschweigen hinwegging und seine Leser vermuthen ließ, sie seien weit triftiger, als sie wirklich sind. Usser sagt nämlich S. 97: *Id in proprie dicta Asia a Smyrnaeis factum fuisse ex Actis Polycarpi colligo, quae Smyrnae passum eum fuisse narrant mensis Xanthici die secundo, septimo Kalendas Aprilis (?)*, *in magno Sabbato, i. e. sub solis in Arietem ingressum, neutiquam vero in Pisces, ut in Xanthico fieri solet Macedonico etc.* Weil also der Todestag Polycarp's der große Sabbath, d. h. nach Usser's Ansicht der Samstag nach dem 14. Nisan im J. 169, war, mithin in die Zeit des Frühlingsäquinocciums fiel, in die Zeit, wo die Sonne in das Zeichen des Widlers trat, aus diesem und aus keinem andern Grunde nahm Usser an, daß der Xanthifus der Smyrnäer mit dem 25. März begonnen haben und folglich nicht, wie bei den übrigen Kleinasiaten, der 6., sondern der 7. Monat im Jahr gewesen sein müsse. Warum verschweigt dieß Hilgenfeld? Hat er es übersehen, oder hoffte er um so sicherer mit Usser's Auctorität zu imponiren, wenn er von dessen schwacher Begründung völlig Umgang nahm? Schon Valesius hat a. a. D. das ganz richtige Urtheil gefällt: *Usserius quidem tum in notis ad epistolam Smyrnaeorum, tum in libro de anno solari etc. cap. 1 affirmat Smyrnaeos praeter morem reliquarum Asiae civitatum mensem Xanthicum exorsos fuisse a die 25 mensis Martii, sed cum ad id probandum nullam rationem*

1) Diese Uebersicht ist aus dem 4. Kap. der Usser'schen Abhandlung abgeschrieben und trägt schon in ihrer bunten Verwirrung das Siegel des Irrthums. Was bedeuten die Macedonier neben den Europäern? Wie sollen die Syro-macedonier, d. h. die, wie wir sehen werden, einem eigenthümlich eingerichteten macedonischen Kalender folgenden Syrer, sich von den Antiochenern, den Bewohnern der Hauptstadt ihres Landes, unterscheiden haben?

afferat, in eo non possum illi assentiri. Quis enim credat Smyrnaeos in mensium Macedonicorum dispositione a reliquis Asiae civitatibus dissensisse? Maſſon ſagt in ſeinen hiſtoriſchen Collectaneen zum Leben des Ariſtides (p. LXXXIX): Docemur sanctum huncce Smyrnensis Ecclesiae Episcopum mortem obiisse sub Quadrato, Asiae Proconsule. et quidem die Xanthici secundo, qui tum erat dies Sabbathi seu feria septima. Atqui juxta nostrum Hemerologium iste Xanthici dies secundus erat in anno Asiano idem ac dies Februarii Romani XXIII. Is vero a Graecis Christianis celebratur tanquam S. Polycarpi emortalis, atque idem anno Chr. CLXVI in diem Sabbathi cadebat; aber anſtatt ſich durch dieſe ſachkundigen Urtheile auf die rechte Spur leiten zu laſſen, tadelt Hilgenfeld nicht bloß den Valeſius, ſondern auch Ideler, welcher der richtigen Beobachtung von jenem mit gutem Grunde beitrug ¹⁾, und folgt unbedenklich der längſt antiquirten Annahme Uſſer's. So ergiebt ſich denn im Kreislauſe des logiſchen Verfahrens folgender Cirkelſchluß: Uſſer folgert aus dem Datum von Polycarp's Todestag die ſmyrnäiſche Sitte, den Kanthifus mit dem 25. März zu beginnen, und Hilgenfeld, auf dieſes Reſultat geſtützt, ſchloß aus der vermeintlichen Sitte der Smyrnäer wieder auf das Datum des Todestags Polycarp's zurück.

Auch was Hilgenfeld nach ſeinem Gewährsmann Uſſer über das ſyromacedoniſche Jahr ſagt, iſt nicht richtig. Dieſes ſing allerdings, wie aus der Tabelle bei Ideler erſichtlich iſt, nicht mit dem Dios, ſondern mit dem Hyperberetäus an, wodurch alle folgenden Monate um einen vorgeſhoben und ſomit der Kanthifus aus der ſechſten Stelle, die er bei den Aſianern einnahm, in die ſiebente gerückt wurde; dagegen glichen ſich im ſyromacedoniſchen Sonnenjahre die Monate wieder mit denen des Julianiſchen Kalenders ſo aus, daß die Tage beider vollkommen zuſammentrafen; daher nahm das ſyriſche Jahr nicht wie das aſianiſche mit dem 24. September, ſondern mit dem 1. October ſeinen Anfang und der 2. Kanthifus würde nicht dem 26. März, ſondern dem 2. April correſpondiren ²⁾. Dieſe Berech-

¹⁾ Nur darin iſt Ideler ein Verſehen begegnet, daß er S. 419 den 2. Kanthifus unterer Stelle, den er richtig als den 23. Febr. erkannte, für den 2. aſianiſchen Lenäus hielt (was den 25. Januar ergeben würde); es iſt vielmehr der 2. Hierosebafus.

²⁾ Zur leichteren Orientirung diene nachſiehende Ueberſicht: 1) 1. Hyperberetäus = 1. October; 2) 1. Dios = 1. November; 3) 1. Apelläus = 1. De-

nung, die auch in Antiochien üblich war, ist, wie Ideler bemerkt, von allen in Syrien lebenden Schriftstellern, namentlich von dem Verfasser der Paschachronik in den meisten Fällen gebraucht worden; sie liegt ferner durchgängig allen chronologischen Vergleichen der Julianischen und der syromacedonischen Monatsdaten in des Eusebius Schrift über die Märtyrer Palästina's zu Grunde (Anhang zum 8. Buch der Kirchengeschichte); sie ist endlich von Anatolius in seinen Kanones über das Pascha angewandt, wenn dieser den 22. Dystrus ¹⁾ der *πρὸ ἑνδεκα καλανδῶν Ἀπριλλίων*, d. h. dem 22. März der Römer, gleichsetzt (Euseb. VII, 32, §. 14).

Auch Usser wußte, wie sich aus dem Schlusse des 1. Kap. seiner Abhandlung ergibt, recht wohl, daß die Monatstage des syromacedonischen Kalenders durchaus den Julianischen entsprechen und daß demnach der 2. Xanthikus nur der 2. April sein konnte, was ihn aber zu der irrigen Annahme führte, daß die Syrer noch eine andere Berechnung ihres Jahres gehabt hätten, und daß nach dieser auch für die Smyrner der 2. Xanthikus der 26. März gewesen sei, war eine Angabe in der in den Werken des Decumenius erhaltenen, zu Ende des 4. Jahrhunderts von einem Diakonen Euthalius geschriebenen Geschichte des Martyriums des Paulus, nach welcher der Apostel am fünften Tage des macedonischen Panemus, nach Julianischem Kalender am 29. Juni enthauptet worden sein soll, woraus Usser folgert, daß die Syromacedonier nach einer ihnen gleichfalls geläufigen Kalendereinrichtung ihren Panemus am 25. Juni begonnen hätten. Zu dieser Stelle hat Pearson (*Opera posthuma chron.* p. 298) noch eine Parallele aus des Epiphanius Werk *de ponderib. et mensuris* (Opp. Tom. II, 177) aufgefunden, in welcher das Pfingstfest des Jahres 392 auf den 16. Mai der Römer und den 23. Artemisius der Griechen angesetzt wird. Es sind dieß wohl in der ganzen griechi-

ember; 4) 1. Andynäus = 1. Januar; 5) 1. Peritius = 1. Februar; 6) 1. Dystrus = 1. März; 7) 1. Xanthikus = 1. April; 8) 1. Artemisius = 1. Mai; 9) 1. Däsius = 1. Juni; 10) 1. Panemus = 1. Juli; 11) 1. Eous = 1. August; 12) 1. Gorpäus = 1. September.

¹⁾ Es ist nur ein Beleg für die diplomatische Genauigkeit der „urkundlichen“ Darstellung Hilgenfeld's, daß er S. 345 in seinem Abdrucke des Anatolischen Fragments Z. 1 nach dem Worte *εἰκάδι* die weiteren Worte: *κατὰ δὲ τοὺς Μακεδόνων μῆρας ἑξήκοντα δεύτερα καὶ εἰκάδι* vollständig ausgelassen hat; jedenfalls würde ihn ihre Beachtung überzeugt haben, daß der 26. März nicht in den Xanthikus, sondern in den Dystrus der Syromacedonier fallen mußte.

sehen Litteratur die beiden einzigen Beispiele dieser Berechnung (vgl. Ideler, II, 444), die allerdings, wie auch Norris annahm, auf einer Vermengung der kleinasiatischen Monatsberechnung mit der syromacedonischen Zählung der Monate beruht und nicht, wie Ideler meinte, aus Textescorruption erklärt werden kann; aber abgesehen davon, daß dieselbe in dem Masson'schen Hemerologion nirgends berücksichtigt ist und demnach nie in öffentlichen Gebrauch gekommen sein kann, gehört sie auch einer zu späten Zeit an, als daß von ihr mit Sicherheit auf die Zeit Polykarp's und auf die smyrnäische Berechnung des Xanthifus, die ohnehin gegen jeden Zweifel feststeht, zurückgeschlossen werden darf. Zwar könnte es scheinen, als ob dieselbe von dem Chronikon Paschale angewandt worden wäre, wenn dieses den Todestag Polykarp's (ed. Dind. I, 481) τῇ πρὸ ζ' καλανδῶν Ἀπριλίων, τῷ μεγάλῳ σαββάτῳ, fixirt, aber theils würde die Berechnung der jüngeren Paschachronik gleichfalls keinen Rückschluß auf den smyrnäischen Monatsanfang zur Zeit Polykarp's erlauben, theils hat dieselbe, während sie fast alle übrigen chronologischen Anhaltspunkte des Martyriums beibehielt, gerade die Angabe des 2. Xanthifus fallen lassen und ihr die Julianische a. d. VII. Cal. April. substituirt, ohne Zweifel aus keinem andern Grunde, als weil sie die Annahme des 2. Xanthifus mit dem so sicher bezeugten großen Sabbath unvereinbar fand. Schon das Bisherige hat klar gezeigt, daß sich Hilgenfeld mit dieser Untersuchung auf ein Feld gewagt hat, dem seine Vorkenntnisse nicht gewachsen sind.

Hilgenfeld hat aber auch zugleich nach Usser's (cap. 3) Vorgange auf die Märtyreracten des Pionius Rücksicht genommen, und die Angaben, die er hier über den Todestag Polykarp's fand, sollen sein Resultat, daß die Smyrner den Xanthifus am 25. März begonnen haben, augenfällig bestätigen. Er sieht in dem Martyrium des smyrnäischen Presbyters Pionius unter Decius, das sich ganz an das Vorbild des Polykarpischen Martyriums anschließe, gewissermaßen einen Nachtrag (!) zu dem letzteren; die Erzählung beginne nämlich mit dem Märtyrertage Polykarp's, welcher auch hier noch auf den 2. Xanthifus (!) und auf einen großen Sabbath gesetzt werde; zwar kann er es sich nicht verbergen, daß er schon abweichend der a. d. IV. Id. Martias, d. h. dem 12. März, gleichgesetzt werde; er findet darin eine schwerlich heilbare (?) Verwirrung in der Zeitbestimmung, weil der Todestag des Pionius, der doch geraume Zeit nach der damaligen Feier des Genethlion Polykarp's eintrat, gleichfalls auf die a. d.

IV. Id. Mart. verlegt werde, tröstet sich aber zuletzt doch mit der jedenfalls äußerst beruhigenden Gewißheit, daß auch hier für den Todestag Polycarp's der zweite Xanthifus und der große Sabbath wiederkehre. Ich bin in der glücklichen Lage, die Zweifel des Herrn Hilgenfeld lösen zu können, freilich um den Preis, ihm seine Beruhigung nehmen zu müssen. Es heißt in dem Martyrium des Pionius bei Ruinart (verones. Ausgabe, S. 118, Kap. 2): *Secundo itaque die sexti mensis, qui dies est quarto Idus Martias, die sabbati majore, natale Polycarpi celebrantes genuinum, Pionium, Sabinam etc., vis persecutionis invenit.* Zunächst sieht Jedermann ein, daß hier nicht der 2. Xanthifus, sondern der zweite Tag des sechsten Monats genannt ist; hätten die Smyrnäer sich, wie Hilgenfeld meint, der syrischen Zeitrechnung bedient und demnach ihr Jahr mit dem Hyperberetäus begonnen, so würde ihnen der Xanthifus nicht der sechste, sondern der siebente Monat gewesen sein; haben sie aber umgekehrt, wie alle Kleinasiaten, ihr Jahr mit dem Dios und zwar am 24. September begonnen, dann ist allerdings in unserer Erzählung der sechste Monat der Xanthifus, aber der zweite Tag desselben der 23. Februar, an welchem die ganze griechische Kirche das natale Polycarpi beging. Weit entfernt also, daß die Märtyreracten des Pionius für Hilgenfeld's Annahme sprechen, daß die Smyrnäer ihren Xanthifus mit dem 25. März angefangen haben, würde vielmehr diese chronologische Bestimmung des Polycarp'schen Todestags dafür zeugen, daß sie ihren Xanthifus als den sechsten Monat des Jahres mit dem 22. Februar anfangen und sich somit nicht des syrischen, sondern des kleinasiatischen Kalenders bedienten, sonst würden die Acten nicht den 2. Xanthifus des Polycarp'schen Martyriums durch *secundus dies sexti*, sondern *septimi mensis* wiedergegeben haben; daß sie aber den Monat nicht nach seinem macedonischen Namen, sondern nach der Zahl bezeichnen, ist gleichfalls dieselbe spätere kleinasiatische Sitte, die wir oben schon bei Aristides fanden. Mit dieser Angabe stimmt freilich nicht das beigefügte Julianische Datum *quarto Id. Mart.*, aber dieses ist nur aus der chronologischen Bestimmung des Todestags des Pionius selbst hereingetragen worden und muß in a. d. VII. Cal. Martias emendirt werden. Jetzt harmonirt es vollständig, daß Pionius am 2. Xanthifus, am 23. Februar, gefangen genommen wird, eine Reihe von Tagen im Kerker verbringt und an der IV. Idus Martii et, ut Asiani dicunt, mense sexto, die sabbati (cap. 23, p. 123). d. h. am 12. März, nach asianischer Zählung im Monat Xanthifus (den neunzehnten Tag), den Feuertod

erleidet; die ungefähre Richtigkeit der chronologischen Angabe erhellt auch aus der griechischen Sitte, das Natale des Pionius am 11. März zu begehen (bei Ruinart S. 117) ¹⁾. Dagegen bleibt auch so noch immer ein Widerspruch, denn unter der Regierung des Decius ist weder der 11., noch der 12. März je auf einen Samstag gefallen; dieß hängt aber nicht mit Textescorruption, sondern mit dem verdächtigen und zweifelhaften Charakter der acta Pionii zusammen. Hilgenfeld hätte daher jedenfalls sehr wohl gethan, dieselben ganz außer der Frage zu lassen; sie widerlegen nur seine Ansicht und seine Benutzung derselben beweist überdieß, daß er nicht rechnen gelernt hat.

Wir wenden uns nun zu der zweiten chronologischen Angabe über den Tod Polycarp's. Das Fragment des smyrnäischen Circularschreibens bei Eusebius (IV, 15, 15) verlegt ihn auf den großen Sabbath, und in dem Martyrium wird bezeugt (Kap. 7), daß die Verfolger an der Paraskewe ausgegangen seien, ihn zu suchen. Die nähere Bestimmung dieser Angaben hat den Erklärern große Mühe gemacht und ihre Untersuchungen haben zu sehr abweichenden Resultaten geführt, da es vor Allem darauf ankam, die Möglichkeit dieses Zusammentreffens des 2. Xanthifus mit dem großen Sabbath, dessen Bedeutung gleichfalls zu vielfachen Vermuthungen Anlaß gab, zu erweisen. Der Engländer Eduard Riveley berechnete in seiner von Usser angeführten handschriftlichen Chronologie, daß nach dem heutigen jüdischen Kalender im Jahre 167, dem von ihm angenommenen Todesjahre Polycarp's, das Purimfest auf den 22. Februar gefallen und

¹⁾ Die Vergleichung des Todestags des Pionius in den Acten und in der Paschachronik ist zugleich sehr belehrend für die Thatsache, welche Verwirrung die letztere vielfach in die chronologische Berechnung gebracht hat und wie vorsichtig darum ihre Angaben aufzunehmen sind. In den Actis Pionii heißt es S. 128: Romani dicunt IV. Idus Martii et, ut Asiani dicunt, mense sexto; in der Paschachronik: *πρὸ δ' ἰδῶν Μαρτίων, ὃ ἐστὶ κατὰ Ἀσιανοῦς μὲντι ἔκτος ἡ'*; hier ist zwar das ut Asiani dicunt der Acten mit κατὰ Ἀσιανοῦς übersetzt, dagegen im Folgenden nicht die asianische, sondern die syrische Berechnung, deren sich die Paschachronik auch sonst gern bedient, zu Grunde gelegt, denn nach dieser war der 12. März der 12. Tag des sechsten Monats im Jahr, des Dystros. Ganz widersprechend ist die Angabe in der Recension des Vollandius: Asiae autem more septimi mensis undecimo, denn der elfte Tag des siebenten Monats, der hier der 11. März sein soll, wäre der 11. April, der den Syrern mit dem 11. Xanthifus congruirte. Daraus ergibt sich auch der jüngere Ursprung des Vollandischen Textes im Vergleich zu dem Ruinart'schen, der auch durch die übrigen Varianten zur Genüge bestätigt wird.

daß darum dieser Tag von den Kleinasiaten „großer Sabbath“ genannt worden sei; aber theils steht dieser Erklärungsversuch mit dem Martyrium selbst in Widerspruch, in welchem ausdrücklich gesagt ist, daß der große Sabbath der 2. Xanthikus, d. h. der 23. Februar, gewesen sei, theils macht Usser gegen diese Auffassung mit Recht geltend, daß der neuere jüdische Kalender erst viel später seine Feststellung gefunden habe und daß das Schreiben keine Juden, sondern Christen zu Verfassern habe, die mit dem Purimfeste nichts zu schaffen hätten (a. a. O. S. 101, Cap. 3). Einen andern Weg schlug der gelehrte Chronologe, der Jesuit Aegidius Bucher ein. Nach Hilgenfeld (S. 239) soll ihm der „große Sabbath“ nur die quartodecimanische Bezeichnung des 15. Nisan, der *πρώτη ἀζύμων*, gewesen sein und diese Ansicht in der That Alles für sich haben. Allein wenn der gelehrte Jesuit noch lebte, würde er gegen diese Präcision seiner Meinung, trotz des außerordentlichen Lobes, das ihm der „außerordentliche Professor in Jena“ ausstellt, doch wahrscheinlich energisch protestiren. Bucher identificirte allerdings den 15. Nisan mit dem großen Sabbath, aber nicht schlechthin, sondern nur im Jahre 169 (in welchem nach seiner Berechnung Polykarp gestorben sein soll), und zwar aus keinem andern Grunde, als weil in diesem Jahre nach dem von ihm aufgestellten Paschachclus der 15. Nisan an der a. d. VII. Cal. Apriles, dem 26. März, zugleich mit dem Wochensabbath zusammentraf. Er fand also darin dasselbe Zusammentreffen wieder, wie Joh. 19, 31, denn er sagt (de doctr. temp. p. 418) ausdrücklich: *Eo anno tabulae nostrae primam diem Nisan 12 Martii notant: ergo primam Azymorum seu lunam Judaeorum quintam decimam, quae etiam Pascha dicitur, Martii 26. seu VII. Cal. Aprilis, et quidem Sabbato, in quod cum Azymorum prima Judaeis celeberrima incurreret, apte Sabbatum magnum appellatur: ut illud tempore passionis Christi, de quo Joannes cap. 19, vers. 31; erat enim magnus dies ille Sabbati. Es ist wiederum kein günstiges Zeichen für Hilgenfeld's Gründlichkeit, daß er auch dieß, wenn nicht absichtlich verschwiegen, doch jedenfalls übersehen hat.*

Doch er scheint selbst zu fühlen, daß seiner Untersuchung — denn er verweist den Tod Polykarp's in das Jahr 166 — die eigentliche Basis der Bucher'schen Ansicht abgeht. Er sucht daher diesen Mangel durch drei Argumente zu ergänzen. Zunächst nämlich versucht er den Beweis anzutreten, daß die Kleinasiaten den 15. Nisan, abgesehen von

seinem Zusammentreffen mit dem Wochensabbath, an sich gar wohl großen Sabbath nennen konnten. Er sagt S. 239: „Dieser Sabbath soll in der abendländischen Paschafeier dem 15. Nisan“ (nämlich dem Tage der Grabesruhe Jesu in der Urwoche) entsprechen. Warum soll also der große Sabbath bei den Quartodecimanern, welche sich nur an den Monatstag hielten, nicht der 15. Nisan, die *πρώτη ἀζύμων*, gewesen sein? — Wir haben bereits gesehen, daß der erste Tag des Ungesäuerten wegen der an ihm gehaltenen Festversammlung bei den Juden ein großer Tag genannt ward (S. 149, Num. 1. S. 198, Num.). Man brauchte also nur die *μεγάλη ἡμέρα τῶν ἀζύμων*, von welcher die quartodecimanischen Gegner des Apollinaris reden, als einen Sabbath zu bezeichnen und man hatte das *μέγα σάββατον*. So gefaßt schließt sich der Ausdruck nicht bloß an das mosaische Gesetz an, sondern wird auch durch den nachweisbaren Sprachgebrauch jener Zeit bestätigt.“ Die Wichtigkeit dieses Verfahrens greife ich an. Mit der bloßen Möglichkeit hat man noch nicht die Wirklichkeit eines Factums bewiesen und die Formel: warum soll das oder jenes nicht gewesen sein? womit die Tübinger Schule so unglaubliche Resultate geliefert hat, ist als Beweismittel ohne allen wissenschaftlichen Werth, weil dadurch nur der Mangel wirklicher Nachweise verdeckt und den Lesern Sand in die Augen gestreut wird. Wenn ferner die Tage der Festversammlung, denen der Charakter erhöhter Heiligkeit beigelegt wurde (wozu namentlich der erste Tag des Ungesäuerten gehörte), weil ihnen Sabbathsrang zukam, im Alten Testament in Stellen, wo der Zusammenhang kein Mißverständniß zuließ, wie 3 Mos. 23, 11. 15. „Sabbath“ (שַׁבָּת), von den Hellenisten aber *μεγάλη ἡμέρα* genannt wurden, so geht daraus hervor, daß beide Ausdrücke eins und dasselbe bezeichnen. Eben darum ist es auch nicht denkbar, daß man sie in diesem völlig identischen Sinn zu dem Terminus großer Sabbath verbunden haben soll, da mit dieser Combination nichts weiter ausgesagt wäre, als was schon in dem Begriffe des großen Tages an sich liegt, nämlich die Vorstellung des jährlichen Festjabbaths überhaupt, und diese Sprachweise mithin so pleonastisch wäre, wie etwa „weißer Schimmel oder schwarzer Kappe“. So zweckmäßig und scharf ferner die *μεγάλη ἡμέρα τῶν ἀζύμων* den 15. Nisan bezeichnet, weil das Fest der süßen Brode sieben Tage hatte und unter diesen der erste durch seine erhöhte Heiligkeit oder seinen sabbathlichen Charakter besonders ausgezeichnet war, so unzulässig und vieldeutig würde für diesen Tag der Name *μέγα σάββατον* sein,

weil darunter nicht nur ein mit einem hohen Festtag zusammentreffen- der Wochensabbath, sondern auch überdieß jeder hohe Festtag (wie der 21. Nisan, der Tag des Wochenfestes, der große Versöhnungstag, der erste und siebente Tag des Laubhüttenfestes) mit gleichem Rechte verstanden werden könnte. Wo hat ferner Hilgenfeld trotz seines Ge- redes von dem „nachweislichen Sprachgebrauche jener Zeit“ den Beweis erbracht, daß man jemals den 15. Nisan großen Sabbath genannt habe? Auch Joh. 19, 31 ist dieß nicht geschehen, denn die Worte: *ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκεῖνον τοῦ σαββάτου* besagen ja nur, daß der Tag des Wochensabbaths wegen seines Zusammentreffens mit der *μεγάλη ἡμέρα τῶν ἀζύμων*, dem 15. Nisan, den Charakter des Festsabbaths erhalten habe. Es wird daher immer das Natürlichste, ja das allein Zulässige bleiben, den großen Sabbath in der kirchlichen Sprache der Christen aus dieser johanneischen Stelle abzuleiten. Allein Hilgenfeld weiß das weit besser zu erklären; ihm gilt es von vorn herein für ausgemacht, daß sich der Evangelist an einen Sprachgebrauch der Quartodecimaner angeschlossen hat, welche den 15. Nisan wegen seiner gesetzlichen Heiligkeit die *μεγάλη ἡμέρα τῶν ἀζύμων* oder das *μέγα σάββατον* (!) nannten. Es muß zwar auffallen, daß der vierte Evangelist, der nach Hilgenfeld die Absicht hatte, durch Aufstellung einer neuen Chronologie der Passionsgeschichte die Jahresfeier der *τηροούντων* gründlich zu zerstören, sich zu diesem Zweck eben an die vermeintliche Terminologie der Quartodecimaner anschließt, die er vielmehr mit ihrer Festordnung bekämpfen sollte — aber das scheint für Hilgenfeld kein Bedenken. Es muß ferner befremden, daß der vierte Evangelist, wenn er in dem Satze: *ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκεῖνον τοῦ σαββάτου* wirklich dem quartodecimanischen Sprachgebrauche folgte, nicht geradezu den in diesem Sprachgebrauche angeblich feststehenden Terminus *μέγα σάββατον* beibehalten hat; aber das macht Hilgenfeld in seiner Behauptung nicht irre. Wie sollen endlich die Quartodecimaner dazu gekommen sein, den 15. Nisan als solchen durch den Namen *μέγα σάββατον* auszuzeichnen? Sie würden ja damit dem Tage selbst einen festlichen Charakter beigelegt und dann würde sich ihre Paschafeier nicht, wie Epiphanius bezeugt, auf den einen Tag des vierzehnten beschränkt, sondern dieser, was gerade sonst von der Tübinger Schule so entschieden geleugnet wird, noch einen weiteren Kreis festlicher Tage um sich gezogen haben — aber das ist für Hilgenfeld kein Widerspruch; ihm spricht im Gegentheile S. 246 Alles dafür, „daß die Gemeinde von Smyrna immer noch den Festsabbath des 15. Nisan mit

den Juden beging und denselben als den Todestag Jesu betrachtete“, ja er redet S. 240 noch geradezu von „der gesetzlichen Heiligkeit“, welche dieser Tag für sie gehabt habe.

Aber Hilgenfeld hat noch andere Krücken, mit welchen er den hinkenden Gang seiner Untersuchung stützt. Er zeigt nämlich, daß das Martyrium Polykarp's nicht bloß im Allgemeinen, sondern auch in allen Einzelheiten ein Nachbild der Passion und des Todes Jesu sein soll. Wie Jesus den Tod nicht aussucht, sondern die Verfolgung ruhig an sich herantreten läßt, so auch Polykarp (Cap. 1); wie Jesus Matth. 26, 2 zwei volle Tage vor dem Pascha seine Kreuzigung vorher sagt, so verkündigt Polykarp drei Tage vor seiner Gefangennehmung, daß er lebend verbrannt werde (Cap. 5); wie Jesus durch Judas verrathen wird, so Polykarp durch einen seiner Hausgenossen, dem ausdrücklich das Judasloos verheißen wird (Cap. 6); wie dort die bewaffnete Schaar, von Judas geleitet, so ziehen auch hier die Häscher mit dem verrätherischen Knaben *ὡς ἐπὶ ληστὴν τρέχοντες* (Cap. 7, vgl. Matth. 26, 55) und Polykarp ergiebt sich (cap. 5) mit Jesu Wort in sein Schicksal: *τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ γενέσθω* (Luc. 22, 42). Wir finden es ganz begreiflich, daß, wie die Märtyrer ihren Tod nur als Nachfolge des Kreuzeswegs Christi ansahen, so auch sie selbst alle irgendwie zutreffenden Worte aus seinem Munde sich vorhielten und die Gemeinden mit Liebe jede Aehnlichkeit aufsuchten, die in der Nachfolge der Bekenner an das Vorbild des Herrn erinnerte. Aber Hilgenfeld legt noch ein besonderes Gewicht darauf, daß alle diese vorbildlichen Züge nur aus der synoptischen Darstellung der Passionsgeschichte entlehnt seien; er zieht daraus den Schluß, daß auch die *παρασκευή*, an welcher die Gefangennehmung des Bischofs *δείπνον ὥρα* (Cap. 7) erfolgte, nur der Festrüsttag, die *ιδ'* sein könne, an welcher auch Jesus zur gleichen Stunde gefangen wurde, und das *μέγα σάββατον*, der Todestag Polykarp's, nur der 15. Nisan, an welchem nach den Synoptikern Jesus gekreuzigt wurde; er findet endlich einen neuen Beleg dafür in dem sogleich anzuführenden Dankgebete Polykarp's auf dem Scheiterhaufen. Aus dem Allem soll dann natürlich folgen, daß die Kleinasiaten nicht die johanneische, sondern die synoptische Chronologie der Passionsgeschichte ihrer Festfeier zu Grunde legten. „So“, ruft er S. 246 triumphirend aus, „legt Polykarp von Smyrna noch im Tode gegen die schiefe Auffassung, welche man in neuerer Zeit versucht hat, Zeugniß ab!“ Ich bestreite alle diese Folgerungen sammt ihren Prämissen. Ich bestreite, daß die

Verfasser des Briefes die Züge in dem Martyrium des Polykarp, in welchen sich die Vorgänge der Passionsgeschichte abspiegeln, nur aus den Synoptikern entlehnt haben. Der Ausspruch: τὸ θάλημα τοῦ θεοῦ γενέσθω, scheint zunächst nicht aus Luc. 22, 43, sondern aus Apstlg. 21, 14 entlehnt, womit er der Form nach am nächsten übereinkommt (auch Polykrates citirt eine Stelle der Apostelgeschichte). Wie nämlich hier die Begleiter des Paulus mit den Worten: τοῦ κυρίου τὸ θάλημα γενέσθω, es aufgeben, den Paulus von der Reise nach Jerusalem abzumahnen, wo seiner Bande und Trübsale warten, so lehnt es mit demselben Ausspruche Polykarp ab, sich durch einen weiteren Fluchtversuch dem Ausgang zu entziehen, den er in Smyrna erfüllen soll. Weiden aber ist das bevorstehende Geschick vorausgesagt, dem Paulus durch den Propheten Agabus, dem Polykarp durch sein Traumgesicht. Das Gebet des Polykarp für Alle, die je mit ihm verkehrt hatten, und für die ganze katholische Kirche des Erdkreises (Euseb. IV, 15, 15), erinnert sehr deutlich an das hohepriesterliche Gebet Jesu nicht bloß für die Apostel, sondern auch für alle späteren Gläubigen, daß sie in ihm eins seien (Joh. 17), und die unmittelbar darauf folgenden Worte des Schreibens: τῆς ὥρας ἐλθούσης τοῦ ἐξίέναι, an das ταῦτα εἰπὼν ὁ Ἰησοῦς ἐξῆλθε κτλ. was in dem johanneischen Evangelium (18, 1) den Uebergang der Erzählung vom hohepriesterlichen Gebet zu den Ereignissen der Passionsgeschichte einleitet. Die Stimme, die beim Eintritt Polykarp's in das Stadion (a. a. O. S. 17) vom Himmel ertönt (φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ γέγονεν· ἴσχυε, Πολύκαρπε, καὶ ἀνδρῶζον) und von vielen smyrnäischen Christen, obgleich sie den Redenden nicht sehen, vernommen wird, erinnert an die Himmelsstimme, die Jesu vor seinem Leiden die bereits geschehene und noch ferner geschehende Verklärung des göttlichen Namens zusagt und vom umstehenden Volke vernommen wird (Joh. 12, 28. 29: ἦλθεν οὖν φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ· καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω· ὁ ὄχλος ὁ ἐστηκὼς καὶ ἀκούσας κτλ.). Der Todesstoß endlich, den Polykarp von dem Confector erhält, und die Erwähnung des ausströmenden Blutes (bei Euseb. IV, 15, S. 39: καὶ τοῦτο ποιήσαντος ἐξῆλθε πλήθος αἵματος) ist die unverkennbare Parallele zu dem Lanzenstich und seinen Folgen (Joh. 19, 33: καὶ εὐθὺς ἐξῆλθεν αἷμα) und diese Parallele ist von einem Interpolator des Schreibens im vollständigen Martyrium noch dadurch vervollständigt worden, daß er als Analogon des aus der Wunde Christi mit dem Blute strömenden Wassers eine Taube hinzufügt, wahr-

scheinlich als Symbol der Taufgnade mit Bezug auf die Vorstellung, die in dem Märthrerthode die für alle Ewigkeit reinigende Bluttaufe sah ¹⁾. So wenig es daher richtig ist, wenn Hilgenfeld nur in der synoptischen Ueberlieferung die vorbildlichen Züge für das Polykarp'sche Martyrium sieht, so unbegründet ist es, wenn er S. 245 in den Worten: *σχεδὸν γὰρ πάντα τὰ προάγοντα ἐγένετο, ἵνα ἡμῖν ὁ κύριος ἄνωθεν ἐπιδείξῃ τὸ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μαρτύριον* (Cap. 1 des Martyriums), die Ähnlichkeit, welche zwischen dem Tode Polykarp's und dem Tode Jesu in jeder Hinsicht stattfand, angedeutet sehen will; denn was das Schreiben unter *τὸ κατὰ τὰ εὐαγγέλιον μαρτύριον* versteht, sagen ja die Worte, die unmittelbar zur Erläuterung beigelegt sind: *περιέμενεν γάρ, ἵνα παραδοθῇ, ὡς καὶ ὁ κύριος*, nämlich den echt evangelischen, weil dem Vorbild des Herrn gemäßen, Sinn der wahren Märtyrer, die das Martyrium nicht suchen und herausfordern, aber wenn es ungesucht sie findet, es mit festbleibender Liebe bestehen und darum ein Muster für die Andern sind. Von solchen Märtyrern wird Cap. 2 gesagt: *Μακάρια μὲν οὖν καὶ γενναῖα τὰ μαρτύρια πάντα τὰ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ γεγονότα*. Diesen Sinn haben Polykarp, Germanicus u. A. ebenso sehr bewiesen, als ihn der Phrygier Quintus verleugnet hat. Nach des Letzteren Abfall sagt darum die Gemeinde: *Διὰ τοῦτο οὖν, ἀδελφοί, οὐκ ἐπαινοῦμεν τοὺς προσδιδόντας ἑαυτοὺς, ἐπειδὴ οἷχ' οὕτω διδάσκει τὸ εὐαγγέλιον* (Cap. 4). Ein solches Verhalten hat fast in allen einzelnen Vorgängen, die seinem Tode vorhergingen (dieß sind die *σχεδὸν πάντα τὰ προάγοντα*, Cap. 1 des Martyr.), Polykarp an den Tag gelegt und darum werden sie selbst zu dem Vorbilde, das er den verfolgten Christen gegeben hat, in ein teleologisches, von Gott selbst gewolltes Verhältniß gesetzt. Da aber die Urtypen dieses Verhaltens in der Passionsgeschichte gleichmäßig in allen Evangelien zu finden sind, so sind wir auch nicht berechtigt, den gebrauchten Ausdruck *τὸ εὐαγγέλιον*

¹⁾ Martyr. S. Polyc. cap. 16: *ἐξῆλθε περιστέρα καὶ πλῆθος αἵματος*. Ueber die Taube vergl. Heinichen in seiner Ausgabe des Eusebii, I, 342. Nach dem Evangelium der Ebioniten soll eine Taube bei der Taufe in Christum eingegangen sein. Fabric. cod. apocr. N. T. I, 347. Auch bei späteren Martyrien steigt eine schneeweiße Taube als Symbol der Seelenreinheit aus dem Munde des Märtyrers auf; vergl. des Aurelius Prudentius Hymnus auf die heilige Eulalia bei Ruinart S. 399, Str. 33. Mit Heinichen halte ich die Worte *περιστέρα καὶ* für Interpolation, wenn auch frühe eingefügt, da vielleicht schon Lucian im Leben des Peregrinus darauf anspielt.

blos auf ein einzelnes oder auf die Synoptiker zusammen zu beziehen, sondern auf die eine, in allen Evangelien mit sich selbst einig gedachte Ueberlieferung des evangelischen Geschichtsstoffes. Dieß ist auch ohne Zweifel der Sinn desselben Ausdrucks, wenn Polykrates dem Vorwurfe gesetzlicher Gebundenheit, den man der kleinasiatischen Feier machte, das Beispiel der großen Festirne der asianischen Kirche entgegenstellt und bemerkt: οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς ἰδ' τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον (Euseb. V, 24, §. 6), was Hilgenfeld S. 294 willkürlich auf die synoptischen Evangelien beschränkt. — Ich bestreite ferner, daß die Chronologie der synoptischen Passionsgeschichte in der Darstellung der letzten Lebensschicksale Polykarp's irgendwie erkennbar hervortrete; denn entspräche die παρασκευὴ in dem Martyrium dem 14., das μέγα σάββατον dem 15. Nisan in der synoptischen Darstellung, so müßte die Wahl dieser Ausdrücke befremden, da die παρασκευὴ der Synoptiker nicht den 14. Nisan, den Tag des letzten Paschamahles und der Gefangennehmung Jesu, welchen sie die πρώτη ἡμέρα τῶν ἁζύμων nennen (Matth. 26, 13; Marc. 14, 12; dagegen Luc. 22, 7 nur ἡ ἡμέρα τῶν ἁζύμων), sondern nur den Wochenfreitag, den Todestag bezeichnet (Matth. 27, 62; Marc. 15, 62; Luc. 23, 54), der Ausdruck μέγα σάββατον aber bei ihnen nicht vorkommt. Hätte endlich Hilgenfeld mit seiner Meinung Recht, dann müßte es befremden, daß die von ihm prätendirte so auffallende chronologische Uebereinstimmung des Martyriums mit der Passion nirgends auch nur leise angedeutet ist, daß sie namentlich Polykarp in seinem Dankgebet nicht selbst hervorhebt, daß nicht bei dem Auszug der Verfolger gesagt wird, sie seien zur Zeit ausgegangen, wo man die hochfestliche Eucharistie oder das letzte Mahl des Herrn in der Gemeinde zu feiern pflegte; statt dessen wird die Zeit der Aussendung der Verfolger nur mit τῇ παρασκευῇ, was auch der Wochenfreitag sein kann, und zwar δείπνον ὥρα angegeben, was auf ein ganz gewöhnliches Mahl deutet und so wenig die Festeucharistie der Kleinasiaten bezeichnen kann, als der gleiche Ausdruck Joh. 13, 2 das jüdische Paschamahl. Auch die Worte in dem Dankgebete Polykarp's enthalten keine Spur einer chronologischen Zeitbestimmung; er sagt bei Eusebius (IV, 15, §. 33): εὐλογῶ σε, ὅτι ἡξίωσάς με τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας ταύτης, τοῦ λαβεῖν με μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων ἐν ἡμῇ ποτηρίῳ τοῦ Χριστοῦ εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰώνιον, ψυχῆς τε καὶ σώματος, ἐν ἀφ' ὧν ἀνείμαιος ἁγίου. Hilgen-

feld fragt zwar S. 246: „Sollte es sich nicht auch auf die Zeit, in welche die Kirche Kleinasiens den Tod Jesu setzte, beziehen, wenn Polykarp am großen Sabbath des 15. Nisan (?) Gott dafür dankt, daß er ihn gerade dieses Tages und dieser Stunde gewürdigt habe?“ Abgesehen davon, daß eine Frage kein Beweis ist, und wo sie als solcher gelten soll, nur die Unsicherheit dessen verräth, der sie aufwirft; abgesehen davon, daß die Annahme des 15. Nisan für den Todestag Polykarp's auf einer völlig unerwiesenen Einbildung des Herrn Hilgenfeld beruht, muß ich auch seiner Frage ein ganz entschiedenes „Nein“ entgegensetzen; denn 1) berechtigt uns nichts, den Worten τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας ταύτης den Sinn: gerade dieses Tages unterzulegen; 2) hätte Polykarp die Congruenz seines Martyriums mit dem Kreuzigungstage betonen wollen, so hätte er sich anders ausdrücken, er hätte etwa sagen müssen: αὐτῆς τῆς τοῦ κυρίου μου ἡμέρας oder τῆς αὐτῆς ἡμέρας καὶ ὥρας, ἥ καὶ ὁ κύριός μου ἐσταυρώθη; 3) wie die Worte stehen, kann ἡ ἡμέρα καὶ ὥρα αὐτῇ nur den gegenwärtigen Tag und Stunde bezeichnen, und zwar nach dem, was ihnen für Polykarp ihre Bedeutung giebt, nach dem Schicksale, das sich in ihnen an ihm erfüllt, gerade wie Jesus Joh. 12, 27 f. sagt: τί εἶπω; πᾶτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης· ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἤλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην· πᾶτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα. So gewiß nun mit diesen Worten Polykarp nur sein an ihm sich vollziehendes Geschick und insbesondere den Höhepunkt desselben, an dem er jetzt steht, bezeichnen will, so gewiß enthalten die folgenden Worte: τοῦ λαβεῖν — Χριστοῦ, nur epezegetisch die nähere Ausführung dieses Geschickes, nämlich die Theilnahme am Kelche Christi mit der ganzen Schaar der Märtyrer, und zwar mit der näheren Zweckbestimmung: Auferstehung des Leibes und der Seele zum ewigen Leben in der Unvergänglichkeit, welche der heil. Geist wirkt.

Die Ausdrücke „Paraskeue“ und „großer Sabbath“, sowie die übrigen Äußerungen des synyrnäischen Circulars bieten also keine Handhabe, um die Monatstage des jüdischen Kalenders zu bestimmen, auf welche die Gefangennahme und der Tod des Polykarp fiel; dennoch glaubt Hr. Hilgenfeld die von ihm gesuchte Bestimmung erzwingen zu müssen. Er setzt mit Clinton und Masson das Proconsulat des Statius Quadratus in das Jahr 166 und den Tod Polykarp's auf den 15. Nisan dieses Jahres; er stützt sich ferner auf die in der chronologischen Notiz am Schlusse des Martyriums angegebene Congruenz des großen Sabbaths mit dem 2. Xanthikus im Todesjahre des Bischofs,

und da er nach seiner falschen Beurtheilung der smyrnäischen Jahresberechnung den 2. Xanthikus mit der Paschachronik als den 26. März bestimmt, so schreitet er zum Letzten, um zu beweisen, daß der 15. Nisan in dem von ihm angenommenen Todesjahre wirklich mit diesem Tage zusammenstimme. Der von Bucher aufgestellte jüdische Paschacyclus und der bei Ideler II, 249 gegebene 84jährige Ostercyclus der lateinischen Kirche müssen ihm die Beweismittel bieten. Das Resultat seiner Berechnung ist folgendes: „Nach dem 84jährigen Paschacyclus in Bucher's Tabellen (a. a. O. S. 365. 366) wäre der 1. Nisan auf den 15. März oder, da dieses Jahr das 76. des Cyclus ist, der 14. Nisan auf den 27. oder 28. März, also der 15. Nisan auf den 28. oder 29. März, einen Donnerstag oder Freitag, gefallen“ (S. 243). Diese Angabe ist richtig, aber zwischen dem 26. und dem 28. oder 29. März bleibt doch noch immer ein Unterschied von zwei bis drei Tagen. Der Verfasser scheint selbst zu fühlen, daß diese Berechnung ihm nicht ganz günstig ist; er wendet sich darum zum 84jährigen Ostercyclus der Vateiner bei Ideler und findet: „nach demselben würde der Osterneumond (1. Nisan) des Jahres 166 auf den 13. März, also der 15. Nisan (der große Sabbath) auf den 27. März, einen Ostermontag, gefallen sein.“ Dieses Ergebnis scheint in der That über Erwarten glücklich. Hilgenfeld spielt darum den letzten Trumpf triumphirend aus: „Bedenkt man, daß der jüdische Kalender im Jahre 166 jedenfalls noch nicht fest geordnet war und daß die Juden außerhalb Palästina den ersten und den letzten Tag des Pascha doppelt feierten, so stimmt Alles dahin überein, daß der 26. März 166 der quartodecimanischen Gemeinde zu Smyrna der 15. Nisan und als solcher der große Fest Sabbath gewesen ist.“ Ich gestehe, daß ich nicht recht begreife, auf welchem Wege der Verfasser zu diesem Ergebnis gekommen sein kann. Die erwähnte Ostertafel bei Ideler, welche den 84jährigen Cyclus der Vateiner auf eine doppelte Reihe von Jahren der christlichen Zeitrechnung anwendet, beginnt mit dem Jahre 298 und endigt mit dem Jahre 465. Nun entsprechen die beiden Jahre 166 und 250 (die auch Hilgenfeld als nach diesem Cyclus correspondirende Jahre ansieht, vgl. S. 249, Anm. 4) den Jahren 334 und 418 (denn nach gemeiner Rechnung ist $166 + 84 = 250$, $250 + 84 = 334$), es würden also die Osterbestimmungen des Jahres 166 mit dem 37. Jahre des Cyclus zusammentreffen, in welchem die Jahre 334 und 418 der christlichen Zeitrechnung angemerkt sind, und in diesem

fällt, wie Col. 5 zeigt, der Osterneumond (1. Nisan) auf den 22. März, nach Col. 6 der Ostertag der abendländischen Kirche aber auf den 7. April, und als zugehöriges Alter des Mondes wird Col. 7 die Zahl XVII angegeben, so daß das Julianische Datum des 15. Nisan im Jahre 166 nicht, wie Hilgenfeld meint, der 27. März, sondern der 5. April sein würde, der Charfreitag oder die Paraskeue der abendländischen Kirche¹⁾. Hilgenfeld hat also abermals bewiesen, daß er nicht zu rechnen versteht. Durch seine Untersuchung ist für die Frage nach dem Todestage Polykarp's nicht nur nichts gewonnen, sondern dieselbe noch obendrein völlig verwirrt worden.

Wenn somit Hilgenfeld's Entdeckung, daß der große Sabbath der Kleinasien mit dem großen Tage der süßen Brode identisch gewesen sei und wie dieser den 15. Nisan bezeichne, nach allen Seiten der Stützen entbehrt, so bleibt in der That nichts mehr übrig als die Annahme Usser's, die Asiaten hätten mit dem großen Sabbath denselben Begriff verbunden wie die Occidentalen, sie hätten darunter den Tag verstanden, der der Jahresfeier der Auferstehung voranging. Allerdings verdient dabei Usser's weitere Meinung keine Beachtung, daß dieselbe sich auf jüdischen Sprachgebrauch gründe, nach welchem der Wochensabbath vor dem Pascha bei den Juden großer Sabbath genannt worden sei²⁾. Allerdings streitet ferner die von mir vertretene Ansicht mit der durch Gieseler in Aufnahme gekommenen Meinung, daß die

1) Mit dieser Angabe des 84jährigen lateinischen Cycles stimmt auch die Berechnung Friedleben's in seinem Kalenderbuch (Frankfurt 1834), in dessen 17. Tafel (S. 33), die (nach S. 130) für das Jahr 166 maßgebend ist, der Oster-sonntag auf den 7. April, der Charfreitag auf den 5. April angesetzt ist.

2) Daß der Ausdruck „großer Sabbath“ zur Bezeichnung des dem Pascha-tage vorangehenden Wochensabbaths in den rabbinischen Schriften erst dem späteren Judenthum angehört und daß es ganz unthunlich sei, aus ihm den großen Sabbath in dem synyrischen Sendschreiben zu erklären, habe auch ich im Art. „Pascha“ in Herzog's Real-Encyclopädie angedeutet. Ein weiteres Eingehen auf das Alter dieser Bezeichnung im Judenthum schien mir damals überflüssig. Nachdem aber Hilgenfeld auf freundliche Mittheilungen des Hrn. Kirchenraths Dr. Hoffmann in Jena sich bemüht hat nachzuweisen, daß dieser Ausdruck bei den Juden zuerst im 14. und 16. Jahrhundert in den Schriften Orach Chajim und Schulchan Aruk vorkomme, mit dem Anfügen, daß selbst Jost erst seit der Entstehung des Islam die große Sabbathfeier in den Gottesdiensten der Juden nachzuweisen vermöge, halte ich es an der Zeit, mit Hilfe meines vieljährigen verehrten Freundes, des gelehrten Verfassers „der Geschichte des Judenthums und seiner Secten“, Herrn Dr. Jost, die sämmtlichen bis jetzt zugänglichen Er-

Feier des Pascha, welches die Asiaten fastend und die Eucharistie haltend am 14. begingen, ihr einziges Jahresfest gewesen sei; allein dieß hat doch Epiphanius, auf dessen Zeugniß sich diese Meinung stützt, nicht gesagt, und wenn wirklich die Quartodecimaner eine so

wädhnungen dieses Namens in der jüdischen Literatur hier übersichtlich zusammenzustellen, damit diese Frage ein für allemal ihre Erledigung finde.

1) Die früheste ausdrückliche Erwähnung findet sich in den Synagogen= gesängen, die R. Joseph ben Samuel Tob Elem (d. h. bon Als, in Limoges um 1030—1040; vgl. über ihn Jost a. a. O. II, 388) für diesen Tag gedichtet hat und welche dem Machsor (allgemeinen Gebetbuche) einverleibt sind. Es werden darin ausführliche Vorschriften über die Knetung des süßen Teiges, die Gefäße für seine Bereitung u. s. w., überhaupt über die Feier des Paschatages gegeben. Maimonides dagegen, dessen Wirken dem Ende des folgenden Jahrhunderts angehört, hat seiner nicht gedacht, wahrscheinlich weil er seine Stellung im Talmud nicht begründet fand. -

2) Die dem 13. Jahrhundert angehörende Thossaphatglosse zu Tractat Schabbath, S. 87b., erwähnt den שַׁבָּת הַקָּדוֹן als eine bereits bestehende Bezeichnung mit Beziehung auf ein Wunder, das am 10. Nisan mit den ersten Paschalämmern vor dem Auszug aus Aegypten vorging. Die Legende dieses Wunders findet sich bereits in Talmud, in der großen Midraschsammlung, zu 2 Mos. 12, 3.

3) Auf dieselbe Legende, die er mit kleinen Verschiedenheiten der Lesart wiederholt, führt die Entstehung des großen Sabbaths Jakob ben Acher in dem Buch Orach Chajim, §. 430, dem ersten der sogenannten Turim, zurück. (Die Turim, welche ältere Talmudgesetze mit Zusätzen aus den Schriften der Geonim zusammenstellen, sind wahrscheinlich schon in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts gesammelt, vgl. Jost III, 63.)

4) Der Sammelers Joseph Caro, der Maimonides des 16. Jahrhunderts, handelt von ihm in seinem zuerst in Venedig 1565 gedruckten Werke: Schulchan Aruk (vgl. darüber Jost III, 129).

5) Auch die Karäer beobachteten den großen Sabbath und zeichnen seine Feier namentlich durch den Vortrag des großen Hallel wegen der Erinnerung an den Auszug der Väter aus Aegypten aus. Wenn dieß Jost II, 314 ausführlich bespricht, so darf man indessen daraus nicht mit Hilgenfeld schließen, daß diese Feier schon bis in die Anfänge der Secte (diese fallen nach Jost II, 294, Anm. 2 in das Jahr 754) zurückreiche; Jost hat in seiner Schilderung der karäischen Einrichtungen Aelteres und Jüngerer zusammengestellt. Die Karäer haben den Tag von den orthodoxen Juden angenommen; der Erste, welcher für sie liturgische Gesänge zur Feier des Tages dichtete, ist Aaron ben Joseph (um 1294, vgl. über ihn Jost II, 300), „der Aben Ezra der Secte“, zugleich der Begründer des karäischen Synagogengebetbuches. Sein Namensvetter, Aaron ben Eliah, „der geistreiche Lehrer des Gesetzes“ (um 1353 in Constantinopel, vgl. über ihn Jost a. a. O.), giebt im Gesetzbuche unter Anderm eine Erläuterung der Gründe der Synagogenordnung und leitet darin die Einführung des großen Hallel gleichfalls von den Paschalämmern am 10. Nisan ab. Das sehr späte Alter der karäischen liturgischen Formulare für den großen Sabbath zeigt das Gebet für

beschränkte Jahresfeier gehabt hätten, so würde dieß ohne Zweifel der Anlaß zu weiteren Verhandlungen und Streitigkeiten geworden sein, die doch nicht stattgefunden haben. Es unterliegt keinem Zweifel, daß auch in Kleinasien der Sonntag frühzeitig gefeiert wurde, und haben wir auch keine Kunde darüber, wann sich aus der Wochenfeier die Jahresfeier der occidentalen Observanz entwickelt hat, so mußte daselbe Gesetz, nach welchem sich dieser Entwicklungsproceß vollzog, in Kleinasien so gut wie in den übrigen Theilen der katholischen Kirche, zu der ja auch diese Landschaft gehörte und deren Name zuerst in dem synyrnäischen Schreiben zu wiederholten Malen erwähnt wird, seine Geltung behaupten; es mußte mit anderen Worten der Sonntag, der zunächst nach dem 14. Nisan, dem Todestage Christi, fiel, von selbst einen erhöhten Charakter annehmen und als Auferstehungstag im eminenten Sinne begangen werden. Unter diesen Umständen konnte es leicht geschehen, daß auch die Kleinasiaten, wie die übrige Kirche, den Namen des großen Sabbath's, der auf der Grundlage von Joh. 19, 31 entstanden war, auf die Vigilie des Auferstehungsfestes bezogen und an derselben eine Art Vorfeier für das Auferstehungsfest veranstalteten, aber nicht wie die Anderen fastend, sondern im Gegentheile im freudigen Vorgefühle; ja, wenn man die Ausdrücke in dem Dankgebete Polykarp's so scharf, wie es Hilgenfeld gethan hat, urgiren wollte, so könnte man sich versucht fühlen, den Klang, der an diesem Vortage die Feier bewegte, in Polykarp's Worten zu hören: *εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου, ψυχῆς τε καὶ σώματος, ἐν ἀγάπῳι πνεύματος ἁγίου*. Mit dieser Fassung streitet durchaus nicht des Epiphanius Zeugniß von dem einen Tage der quartodecimanischen Paschafeier (haer. 50, §. 1), da Epiphanius, wie sich aus dem Folgenden und aus haeres. 75, §. 3 ergibt, nach der

den Messias und die Erlösung, namentlich um Befreiung aus dem Joch des Islam, der Römer (Byzantiner) und der anderen vielen Feinde. Das Gebet gegen Gog-Magog scheint gegen die Mongolen gerichtet. (Die letzteren Notizen sind aus Hrn. Dr. Jost's karäischen Manuscripten gezogen.)

Da im Talmud der große Sabbath nirgends vorkommt, selbst an der Stelle nicht, wo vier Sabbath'e als theils unmittelbar, theils mittelbar dem Paschafeste vorangehend mit ihren Namen aufgeführt werden (in der Mischna Tract. Megilla, III, 4), so schließt Hr. Dr. Jost, daß derselbe wahrscheinlich zwischen 600 und 800, in welcher Zeit die Synagogengebete in Babylon geordnet wurden, durch die Geonim geregelt und in Spanien und Frankreich angenommen wurde. Wann der Name zuerst in der Volkssitte, unabhängig von der Synagogenordnung, entstanden sein mag, ist nicht zu ermitteln.

älteren Begrenzung des Begriffes unter der katholischen Paschazeit die Woche des Passionsfastens versteht, die mit der zweiten feria, dem Montag, beginnt und mit der siebenten feria, in der Nacht von dem Samstag auf den Sonntag, schließt; wohl aber streitet damit die Ansicht Hilgenfeld's, nach der die Gemeinde von Smyrna sogar den 15. Nisan noch mit den Juden gefeiert und ihn um seiner gesetzlichen Heiligkeit willen mit dem Namen „großer Sabbath“ ausgezeichnet haben soll, eine Vorstellung, die sich nur unter der Voraussetzung vollziehen ließe, daß die Smyrnäer vollkommene Ebioniten gewesen wären und deshalb die Beobachtung der Azymophagien, wenn auch mit christlicher Färbung, beibehalten hätten.

Freilich wird sich damit die Angabe, daß der große Sabbath, der jedenfalls in den März oder den April fallen mußte, im Todesjahre Polykarp's der 2. Kanthikus, d. h. der 23. Februar, gewesen sein soll, in keiner Weise vereinigen lassen, aber anstatt mit Valerius um des Datums des 2. Kanthikus willen das des großen Sabbaths preiszugeben, glaube ich aus kritischen Gründen gerade den umgekehrten Weg einschlagen und zunächst den Werth dieser verschiedenen Angaben erst in einer gewissenhaften Untersuchung prüfen zu sollen.

Als ich im vorigen Jahre den in neuerer Zeit völlig übersehenen großen Sabbath der Kleinasiaten wieder erwähnte, habe ich mich absichtlich nur auf das bei Eusebius erhaltene Fragment des smyrnäischen Schreibens gestützt, und in diesem findet sich kein anderer chronologischer Haltpunkt für Polykarp's Todestag, als die Worte, welche die Zeit seiner Abführung nach Smyrna angeben: ὁντος σαββάτου μεγάλου (IV, 15, 15), eine Angabe, die ich in jeder Beziehung für die ursprüngliche halte und nach der man annehmen muß, daß die Gemeinde die Memorie ihres Bischofs ursprünglich an seinem Todestag im März oder April gehalten, vielleicht geradezu mit der jährlichen Vigilie des Auferstehungsfestes, zu deren Charakter sie vollkommen stimmte, verbunden hat. Anders mußte sich dieß gestalten, als die Asia Proconsularis ihre quartodecimanische Paschafeier aufgab und die Observanz der siegreichen Majorität adoptirte; denn jetzt mußte häufig der Fall eintreten, daß jene Memorie in die heilige Woche fiel, in der überhaupt keine Märtyrerverste gehalten werden durften¹⁾, und

¹⁾ Die Synode von Laodicea im vierten Jahrhundert will sogar (Kan. 51), daß die Märtyrerverste während der ganzen Dauer der Tesserakoste nur am

so möchte die Gemeinde eine Verlegung für zweckmäßig halten. Warum man dafür gerade den 23. Februar wählte, ist wohl schwerlich zu ermitteln; wäre die Angabe des 26. März in der Paschachronik für den Todestag ganz gesichert; so könnte man vermuthen, man habe das Fest einfach um einen Monat zurückverlegt, nämlich vom 2. Artemisius auf den 2. Xanthifus nach kleinasiatischer Zeitrechnung, allein mit Sicherheit läßt sich dieß nicht entscheiden; ich habe überhaupt mit dieser Vermuthung nur die Thatfache erklären wollen, die sich jedem Unbefangenen von selbst aufdrängt und die selbst Hilgenfeld zugestehen muß (vgl. S. 236), daß der 23. Februar, an welchem die griechische Kirche später das Märtyrerverfest Polycarp's feierte, nicht sein Todestag gewesen sein kann.

Das Schreiben der Gemeinde von Smyrna, von welchem uns Eusebius erst den Anfang (IV, 15, §. 3), dann einen Auszug (§. 4—14) und endlich ein großes Fragment bis zur Beerdigung Polycarp's (§. 15—45) erhalten hat, wurde zuerst in vollständigem Exemplar von Jak. Usser aufgefunden und ist in dieser erweiterten Gestalt unter dem Namen des Martyrium Polycarpi in die Ausgaben der apostolischen Väter übergegangen. Ich habe keine Ursache, die Echtheit dieser vollständigen Relation anzuzweifeln; ihr Gang stimmt mit dem Auszuge bei Eusebius (§. 4—14) vollständig überein, wenn auch dieser bisweilen frei excerpirt und die Gedankenmotive alterirt haben muß. Das Fragment bei Eusebius (§. 15—45), harmonirt gleichfalls mit dem Texte der Usser'schen Handschrift so durchgängig, daß die Abweichungen in beiden nur als einfache Varianten der Lesart anzusehen sind. Zwei größere Verschiedenheiten erscheinen nur in der Fassung einer Doxologie und in dem bereits erwähnten Zusätze, daß aus der Todeswunde Polycarp's mit der Menge des hervorströmenden Blutes eine Taube gekommen sei. Eusebius weiß davon nichts. Ich glaube darum die Recension des vollständigen Martyriums für jünger halten zu sollen. Anders stellt sich mein Urtheil über den Schluß dieses Martyriums, von welchem Eusebius nichts hat und den ich seinem größten Theile nach für das schlechte Product eines absichtlichen Fälschers halte. Bekanntlich erwähnt Eusebius IV, 15, §. 46 u. 47 noch andere Märtyrer, die zugleich mit Polycarp den Tod erlitten haben sollen und deren Martyrien dem des Polycarp angehängt waren, und

Samstage gehalten werden sollen. Natürlich war darin der Samstag vor Ostern ausgenommen, da dieser strenger Fasttag war.

macht besonders zwei, einen der marcionitischen Häresie verdächtigen Presbyter Metrodorus und einen gewissen Pionius, namhaft, der sich durch viele Reden vor dem Volk und im Kerker ausgezeichnet haben und gleichfalls verbrannt worden sein soll. Dieser Letztere soll aber nach den über ihn noch vorhandenen lateinischen Märtyreracten, sowie nach der Angabe der Paschachronik erst unter Decius den Tod erlitten haben, während ihn Eusebius auch im Chronikon unter Mark Aurel einden läßt. Ich will mich nicht auf die alte Streitfrage einlassen, wer hier Recht habe — die Acten selbst können nicht entscheiden, da sie ein rohes Machwerk voll brutaler Nennmisterieen und abgeschmackter Fabeln sind, die jeden Anspruch auf Glaubwürdigkeit verlieren, wenn man sie mit den Märtyrien des Polykarp ¹⁾ oder der Perpetua und Felicitas vergleicht. Es muß unter diesen Umständen mehr als zweifelhaft erscheinen, ob die von Eusebius erwähnte

¹⁾ Mit Recht sagt Gafz in seiner Abhandlung über das christliche Martyrium in Niedner's historischer Zeitschrift, 1859, S. 338: „Der ganze Smyrnäische Brief übertrifft das Martyrium des Ignatius weit an sittlichem Zartgefühl und kann als die edlere Grundlage der später in's Ungeheuerere anwachsenden Märtyreracten angesehen werden.“ Wenn sich auch bereits darin manches Wunderbare findet, so lassen sich doch auch darin noch die ursprünglichen Vorgänge leicht erkennen; die idealisirende Erweiterung derselben begreift sich aus der Verklärung, in welcher der hochverehrte Mann in dem Bewußtsein der Gemeinde fortlebte, und beweist, wie frühe unter solchen Umständen die Mythenbildung eintreten kann, denn der Brief ist vor dem ersten Natalitium geschrieben. Ganz anderer Art sind die Wunder in den Acten des Pionius: viele Zeugen sehen, daß sein verbrannter Leib neue Glieder empfängt, sein Bart wird frisch, seine Farbe blühend, seine Ohren recken sich auf, seine Gestalt und Musculatur erscheinen wie die eines Faustkämpfers. Zwar meint Hilgenfeld S. 248, der Zug, daß er *facta oratione*, eum die *sabbato sanctum panem et aquam degustavisset*, verhaftet wird, zeige den Quartodecimaner, der, wenn der vorhergehende Tag der große Sabbath, d. h. der 15. Nisan, war, sein vorhergehendes Fasten bereits durch die Eucharistie beschlossen habe, oder, wenn der erwähnte Sabbath nur ein gewöhnlicher gewesen sei, durch den Genuß des heiligen Mahles noch eine höhere Heiligung des Sabbath's als eines Freudentags bekundete. Aber gerade daß Pionius seine Eucharistie nicht nur mit consecrirtem Brod, sondern auch mit Wasser hielt, ist sehr verdächtig; für ebionitisch kann man dieß zur Noth wohl halten, denn die Ebioniten feierten jährlich nur eine Eucharistie mit ungefüuertem Brod und Wasser, aber wahrscheinlich nicht am 15., sondern am 14. Nisan; diese Meinung würde jedoch in den Acten ihre Widerlegung finden, denn Pionius declamirt darin sehr scharf gegen die Neigung mancher Gemeindeglieder zum Judenthum und sieht in der Verfolgung eine Strafe für dieselbe; quartodecimanisch ist es auch nicht, denn was soll wohl die Kleinasiaten bestimmt haben, das Abendmahl mit

Schrift über Pionius mit diesen Acten identisch ist, wenn auch die summarische Inhaltsangabe, die er S. 46 giebt, im Allgemeinen eine gewisse Verwandtschaft zeigt; Scaliger, Petavius und Pearson haben daher die Echtheit dieser Acten geradezu in Abrede gestellt, und selbst Baronius, der sie später behauptete, hat sie anfangs lange geleugnet (vgl. Pearson a. a. O. S. 302). Es ist von vorn herein kein günstiges Zeugniß für die Kritik des Herrn Hilgenfeld, der sich berufen fühlt, „die kritische Geschichtsforschung“ der jetzigen Theologie gegenüber zu vertreten, daß er dieses Nachwerk ganz unbefangen benutzt und daraus an mehreren Stellen seines Buches Schlußfolgerungen auf die Beschaffenheit und Dauer der kleinasiatischen Festsitte (vergl. S. 322) zieht. Der Name des Pionius steht aber noch mit einem anderen Apokryphon von wo möglich geringerem Werthe und abgeschmackterem Inhalte in Verbindung. Es ist dieß die vita S. Polycarpi auctore Pionio im zweiten Theile des Januars der holländischen Acta S. S. p. 695 seqq., worin der Gemeinde von Smyrna ein rein paulinischer Ursprung beigelegt, die Entstehung ihrer Paschafeier aus einem Mißverständnisse der Anweisung, welche ihr Paulus über die Grenzen der christlichen Paschafeier gegeben haben soll, abgeleitet, die Wirksamkeit des Johannes in Kleinasien, sowie dessen Beziehungen zu Polykarp mit Stillschweigen übergangen, dagegen von Polykarp's Erziehung, Diaconat, Presbyterat und Episkopat umständlich berichtet wird. Derselbe Pionius tritt nun auch am Schlusse der von Usser edirten und seitdem durch mehrere andere Handschriften bestätigten, vollständigen Relation der smyrnäischen Gemeinde in einer Weise auf, welche die hier vorliegende Fälschung über jeden Zweifel erhebt. In einem Postscripte nämlich wird erklärt, daß Gajus, wahrscheinlich der bekannte römische Presbyter, den Brief der Gemeinde von Smyrna aus einer Handschrift des Irenäus copirt, Sokrates in Corinth bezeugt darauf selbst, daß er ihn wiederum aus dem Antigraphon des Gajus abgeschrieben habe. Diese Abschrift soll längere Zeit verloren gewesen sein, bis Polykarp in einer Vision dem Pionius

Wasser zu begeben? Daß sie Aquarier oder Enkratiten gewesen, wird durch keine Andeutung der Quellen verrathen. Den Sabbath als Freudentag zu begeben, war Sitte des ganzen Orients und würde weder den eucharistischen Genuß des Pionius als speciellen Quartodecimaners, noch den Gebrauch des Wassers motiviren. Nach allen Seiten hin sieht also die Notiz als eine unerklärliche Abgeschmacktheit da, und die Folgerungen, die Hilgenfeld daraus gezogen hat, charakterisiren nur das, was er sich unter Kritik denkt.

erschien und ihm den verborgenen Aufenthalt derselben entdeckte; Pionius fand sie am angegebenen Orte, aber in einem durch die Länge der Zeit äußerst verfallenen Zustand, doch in der Hoffnung, daß auch ihn Christus einst mit seinen Erwählten zusammenbringen werde, brachte er sie wieder zusammen (*συνάγειν* ist der zweimal gebrauchte Ausdruck) und sicherte so den künftigen Zeiten ihren Besitz. Dieser ganze Bericht über das Schicksal des Schreibens trägt das Zeichen der frommen Lüge an der Stirn und erinnert überdies an die im vierten Jahrhundert so oft erwähnten Visionen, in denen die längst verschiedenen Märtyrer sich bei ihren Verehrern anmelden und ihnen die verborgenen Ruhestätten ihrer Gebeine entdecken. Indessen kann der Zusatz nicht ohne Absicht beigelegt sein; er kann, da der Brief in Smyrna und in der übrigen Kirche jedenfalls zur Genüge beglaubigt sein mußte und keiner weiteren Beglaubigung bedurfte, nur die Bestimmung haben, das Siegel der Echtheit irgend einer Notiz aufzuprägen, welche dem ursprünglichen Schreiben fremd war. Diese Notiz kann aber nur die dem Briefe in der Usser'schen Ausgabe angefügte chronologische Bestimmung des Todestages Polykarp's sein. Sie lautet vollständig so: *μαρτυρεῖ δὲ ὁ μακάριος Πολύκαρπος μὴνός Ξανθικοῦ δευτέρου ἰσταμένου, πρὸ ἐπτά Καλανδῶν Ματίων* (1. *Μαρτίου*), *σαββάτῳ μεγάλῳ, ὥρα ὀγδόη. Συνελήφθη δὲ ὑπὸ Ἡρώδου ἐπὶ ὑρχιερέως Φιλίππου Τραλλιανοῦ, ἀνθυπατεύοντος Στατίου Κοδράτου, βασιλείοντος δὲ εἰς τοὺς αἰῶνας Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα, τιμή, μεγαλοσύνη, θρόνος αἰώνιος ἀπὸ γενεᾶς εἰς γενεάν. Ἀμήν.* Diese ganze Stelle halte ich aus folgenden Gründen für unecht: 1) Der Brief der smyrnäischen Gemeinde ist an die phrygische Gemeinde von Philomelium oder, nach einer anderen Lesart, an die asiatische Gemeinde von Philadelphia und die ihr benachbarten Gemeinden im Todesjahre Polykarp's selbst, vor der ersten Jahresfeier des Natalitiums, geschrieben, und zwar auf die ausdrückliche Bitte dieser Gemeinde, ihr über die letzten Lebensschicksale des in ganz Kleinasien allverehrten Greises das Nähere mitzutheilen; es bedurfte daher durchaus nicht einer so ausführlichen Angabe, wer in jenem Jahre in der Provinz Asien Proconsul u. s. w. gewesen sei. 2) Die chronologische Notiz, die in amtlicher Form ausgearbeitet ist, hat den unverkennbaren Zweck, dem Sendschreiben die regelrechte Form der Acten zu geben, wie man sie im dritten Jahrhundert liebte und wie sie besonders in den sogenannten Proconsularacten von Nordafrika üblich wurde. Auch der Ursprung der letzteren ist durchaus verdächtig, da es nicht wohl

glaublich ist, daß die Verhöre in dem Secretarium des Proconsuls und die in denselben niedergelegten Bekenntnisse der Märtyrer in dem erbaulichen Tone, worin sie hier wiedergegeben werden, niedergeschrieben und dann den christlichen Gemeinden zum Zwecke der Erbauung und Nacheiferung von den heidnischen Behörden ausgehändigt worden seien; vielmehr darf man als gewiß annehmen, daß diese Acten von Christen verfaßt und absichtlich in der amtlichen Form redigirt sind. Dafür sprechen namentlich die ältesten Proconsularacten über das Martyrium der Scillitaner, die bei Ruinart in einer dreifachen sehr abweichenden Gestalt vorliegen und dadurch ein sehr helles Schlaglicht auf die Entstehung solcher literarischer Erzeugnisse werfen. 3) Erst zu Cyprian's Zeit, als die Verfolgung immer zahlreichere Opfer forderte, scheint man Fürsorge getroffen zu haben, daß ihre Namen und Todestage amtlich für die Gemeinde registrirt würden; so ermahnt der karthagische Bischof im zwölften Briefe (Cap. 2) seinen Clerus, die Todestage der sterbenden Bekenner aufzuzeichnen, damit ihnen in der Reihe der Memorien der Märtyrer ihre Commemorationen gesichert würden. 4) Der Schluß des sogenannten Martyriums zeigt einen wirren, ungeordneten Gedankengang, der zu dem übrigen Schreiben einen sehr fühlbaren Contrast bildet. An eine Doxologie, mit der vielleicht das ursprüngliche Schreiben (Cap. 20) schloß, reihen sich die Grüße an alle Heiligen und der specielle Gruß des Schreibers Cuarestos (ein in den Smyrnäischen Inschriften im zweiten Theile des Corp. Inscr. Graec. von Böckh häufig vorkommender und somit in Smyrna sehr verbreiteter Name); dann wird Cap. 21, als ob man vergessen habe, dieß im Briefe selbst zu thun, das Martyrium des Polytarp chronologisch bestimmt und abermals mit einer fast ganz gleichen Doxologie geschlossen. Hierauf wird den Empfängern Cap. 22 nochmals ein Lebewohl und der Wunsch eines evangelischen Wandels ausgesprochen; nach einer dritten, der sogenannten kleinen Doxologie folgt die Beglaubigung. 5) Während Philippus im Martyrium selbst (Cap. 12, vgl. Euseb. l. c. §. 20) als Asiarch, d. h. als eines der erwählten Glieder des gemeinsamen Priesterthums der Asia Proconsularis, bezeichnet wird, heißt er in der chronologischen Notiz ἀρχιερεύς¹⁾, d. h. Vorsteher der Priesterschaft

1) Allerdings hieß auch der Vorsteher der Asiarchen ἀρχιερεύς, aber immer mit dem Zusatz ἡς Ἀσίας; dieses Amt kann darum nicht gemeint sein, denn wenn es Philipp verwaltet hätte, so würde er auch §. 20 nicht als bloßer Asiarch, sondern nach seiner höheren Würde angeführt werden sein.

von Smyrna, also ein von dem des Asiarchen verschiedenes Amt. Wenn nun auch die von Masson (coll. hist. de vit. Arist. p. XCIV) behauptete Möglichkeit, daß Philipp Asiarch und Oberpriester zugleich gewesen sei, zugegeben werden muß, so ist doch die Verschiedenheit der beiden Aemter und Benennungen in dem Zusammenhange mit so vielem anderen Verdächtigen ganz geeignet, Bedenken zu erregen.

6) Die chronologische Bestimmung des Martyriums leitet mit der Angabe des 2. Kanthikus nicht, wie Usser und Hilgenfeld nach ihrer vermeintlichen Entdeckung über die smyrnäische Jahresberechnung annehmen, auf den 26. April, sondern auf den 23. Februar, und soll offenbar dem Zwecke dienen, den später üblichen Tag der Memorie als den wirklichen Todestag Polycarp's zu constatiren.

7) Eine weitere Handhabe bietet der kritischen Prüfung die abgeschmackte Formel, womit die chronologische Notiz schließt: *βασιλεύοντος δὲ εἰς τοὺς αἰῶνας Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Sie athmet bereits den frömmelnden Ton der späteren apokryphischen Machwerke und ist auch in echten Acten wohl erst Zusatz späterer Hand. Ich finde sie zuerst in den Acten des Märtyrers Maximus und in denen der lampsakenischen Märtyrer, die sämmtlich unter Decius geendet haben (vgl. Ruinart, S. 134 u. 136). Bei den letzteren namentlich tritt, auch wenn die Relation echt ist, die Unechtheit des angefügten Datums mit dieser Formel evident zu Tage; nachdem nämlich der Märtyrer Petrus in Lampsakus bereits den Tod erlitten hatte, wurden erst die Anderen vor den Proconsul gebracht, und zwar als dieser bereits eine Reise nach Troas angetreten hatte; eodem tempore, heißt es Nr. 2, (nicht die) eunte (nicht ituro oder profecturo) proconsule ad Troadem civitatem — oblati sunt ei alii tres — cumque eos interrogasset etc., ihre Hinrichtung kann also mit der des Petrus nicht auf Einen Tag gefallen, sondern muß bis zur Rückkehr des Proconsuls verschoben worden sein; trotzdem wird in der chronologischen Bemerkung am Schluß der Tod aller vier auf einen Tag, die Idus des Mai, verlegt und ihr Kampf als ein gleichzeitiger (in uno agone certantes) dargestellt, und zwar Optimo proconsule, regnante Domino nostro Jesu Christo etc. Selbst der Name des Proconsuls, Optimus, scheint aus der Anrede des Märtyrers Petrus: „Optime proconsul“, entlehnt, wo er schwerlich Eigenname ist. Mit besonderer Vorliebe haben die Pseudepigraphen sich die Formel angeeignet; so sagt Pseudo-Abdias von Paulus: Passus est autem III. Cal. Jul. — regnante Domino nostro Jesu Christo, cui est apud aeternum P. et Sp. S.

honor et gloria in saec. saec. (bei Fabric. Cod. ap. N. T. II, 456; vgl. das Martyrium des Ap. Andreas ebendas. 515). Für den officiellen kirchlichen Gebrauch konnten sie Baluz (ad Capit. reg. Franc. II, 1535) und Du Cange (Gloss. med. et. inf. latinit. s. v. Regnante Christo) erst vom Jahre 889 an nachweisen; von da an wird sie häufig gebraucht, besonders seit der Zeit Karl's des Einfältigen. 8) Wollte man sich gegen mich auf die analoge chronologische Angabe unter dem Martyrium des Ignatius berufen (Cap. 7), welches doch sicher mit den Briefen, wie man auch über deren Echtheit urtheilen mag, gleichzeitig entstanden ist und jedenfalls noch dem zweiten Jahrhundert angehört, so fragt sich, ob nicht auch diese ein Zusatz späterer Hand ist, um zu dem bereits Cap. 6 vorkommenden Monatstag die zur actenmäßigen Form gehörigen weiteren Bestimmungen anzufügen. Aus allen diesen Gründen geht mir mit Evidenz hervor, daß der am Schlusse des smyrnäischen Schreibens auftretende falsche Pionius der Urheber der besprochenen chronologischen Notiz über das Datum des Todestags Polycarp's ist.

Daß dieselbe zunächst die Quelle für die chronologische Fixirung des Todes Polycarp's in den Märthraften des Pionius ist, kann nicht bezweifelt werden. Der zweite Tag des sechsten Monats, d. h. der 23. Februar, wird auch hier ausdrücklich angenommen und als das natale Polycarpi genuinum bezeichnet. Der letztere Ausdruck verräth handgreiflich die zu Grunde liegende Absicht. Natale genuinum ist, wie du Cange (a. a. O. s. v.) nachgewiesen hat, in der Rechtssprache überhaupt der wirkliche Geburtstag, quo quis in lucem editus est (in leg. 11 et 17 cod. Theod. de proximis, comitibus etc. 6, 26), in der kirchlichen Sprache aber gleichfalls der wirkliche Geburtstag im Unterschied von dem bildlich gemeinten, von dem, an welchem Jemand ein kirchliches Amt oder eine Würde erlangt hat. Von Märthnern gebraucht, bezeichnet der Ausdruck ebenfalls ihren irdischen Geburtstag im Unterschied von dem himmlischen der Bluttaufe; so war, um nur ein Beispiel anzuführen, der heiligen Agnes in Rom ein zwiefacher Gedächtnistag, nämlich der 21. und 28. Januar, gewidmet, und zwar, wie die Gelasianische und Gregorianische Liturgie dies näher erläutert: Natale sanctae Agnetis virginis de passione sua XII. Cal. Februarii, und: Natale sanctae Agnes de nativitate V. Cal. Febr. (vergl. Ruinart, S. 402, Nr. 3); darum sagt das Martyrologium des Rhabanus Maurus: V. Cal. Febr. Romae S. Agnetis virginis genuinum, hoc est de nativitate. Obiit

Carolus (nämlich Karl der Große, dessen Todestag der 28. Januar ist). In allen diesen Beziehungen hat die Genuinität die Bedeutung des Natürlichen und Eigentlichen im Unterschiede von dem Uebertragenen, dem Tropischen. Ganz anders stellt sich dieser Begriff in dem Ausdruck *natale Polycarpi M. genuinum* in den Acten des Pionius, wo er offenbar das Ursprüngliche und Echte im Unterschiede vom Unwahren und Unechten zum Inhalte hat und somit dasselbe Interesse ausspricht, in welchem Pseudo-Pionius das Schreiben der smyrnäischen Gemeinde gefälscht hat, um den 23. Februar, den Tag der späteren Todesfeier Polycarp's in der griechischen Kirche, als den echten Todestag zu erweisen, wozu freilich das *sabbatum majus*, das noch immer aus dem echten Berichte sich traditionell fortpflanzt und neckend nebenher läuft, den unlösbaren Widerspruch bildet. Die Angabe der Paschachronik endlich, daß Polycarp am 26. März den Tod erlitten habe, ist — wie wir bereits gesehen haben — um so sicherer aus der Absicht erwachsen, den Todestag des Bischofs mit dem großen Sabbath in Einklang zu setzen, da sie gänzlich darauf verzichtet, ihr Julianisches Datum mit dem durch Pseudo-Pionius vertretenen asianisch-macedonischen, dem 2. Kanthikus, in Einklang zu bringen.

Ist durch diese Untersuchung festgestellt, daß wir für die Bestimmung des Todestags Polycarp's nur Einen sicheren Anhaltspunkt haben, nämlich den großen Sabbath, daß aber alle anderen Angaben nur auf die in erweisbarer Absicht hinzugefügte, jedenfalls einer weit späteren Zeit angehörnde Notiz zurückgehen, durch welche Pseudo-Pionius den ursprünglichen Bericht gefälscht hat, so werden wir auch auf jeden Versuch verzichten, das Todesjahr und den Todestag Polycarp's in ganz bestimmter Weise zu fixiren. Denn der einzige Punkt, von dem wir bei diesem Versuche ausgehen könnten, das Proconsulat des Statius Quadratus, würde, wenn es sich auch gegen jeden Zweifel feststellen ließe, doch wieder auf die Aussage desselben pseudonymen Fälschers zurückführen.

Es ist allerdings mehr ein negativer Gewinn, den wir aus dieser Untersuchung gezogen haben: die Zerstörung einer schiefen, voreiligen Meinung und die Verhütung, daß dieselbe nicht, wie es so häufig der Fall ist, den Rundlauf durch die wissenschaftlichen Lehrbücher antrete. Gleichwohl kann eine genauere Prüfung des smyrnäischen Schreibens nicht ohne Einfluß auf eine unbefangene Würdigung des Standpunktes bleiben, den die kleinasiatische Kirche einnahm. Die größte Schuld an der verkehrten Auffassung des Paschastreites von

Seiten der sogenannten kritischen Schule trägt ihre einseitige Beurtheilung dieser Landeskirche. Mit einem kühnen Sprunge ging sie von dem Apokalyptiker Johannes, der als Zerstörer des Paulinismus in den Wirkungskreis des Heidenapostels eingedrungen sein soll, auf Melito und Polykrates über, und da auch in den spärlichen Nachrichten, die wir über Papias haben, das johanneische Evangelium und der Apostel Paulus nicht erwähnt sind, so schloß sie ohne Weiteres auf die Unbekanntheit der Kleinasiaten mit jenem und auf ihre Abneigung gegen diesen und behandelte ihren Quartodecimanismus als einen abgeschwächten Ausläufer des Ebionitismus. Ich bin dieser Auffassung in dem Artikel „Papias“ in Herzog's Real-Encyclopädie entgegengetreten. Sie hat übrigens, wie ich aus Hilgenfeld's Buche sehe, auch in den Kreisen, in welchen sie herrschend war und zum Theil noch herrscht, sich schon bedeutend ermäßigt. Hielt Hilgenfeld im Jahre 1849 den Melito noch für einen Ebioniten, dessen Ebionitismus sich zu dem ursprünglichen verhalte wie die moderne Orthodoxie zu der eines Luenstedt, so heißt es dagegen jetzt von ihm (S. 266): „In der That ist Melito nicht für einen Ebioniten zu halten“, und das Einzige, was man an ihm auszusagen findet, ist nur seine Hochschätzung für das Alttestamentliche, die er doch, wenn man sie nicht über das Maß der geschichtlichen Wirklichkeit hinaus willkürlich erweitert, vollkommen mit der ganzen altkatholischen Kirche theilt. Hat man früher den Asiaten vorgeworfen, daß sie noch immer zähe an den alttestamentlichen Typen festgehalten hätten und darum unfähig gewesen seien, sich zur freien allegorischen Schriftinterpretation ihrer Gegner zu erheben, denen das Bild in der Sache aufging und erloich, so gesteht man jetzt (vgl. bei. S. 272 ff.), daß er nicht nur Allegoriker gewesen, sondern auch im Einzelnen seiner allegorischen Schriftdeutungen sich auf eine merkwürdige Weise mit seinem angeblichen Widerpart Apollinaris berührt; dennoch wird geleugnet, daß er und die Genossen seiner Richtung in die unabwiesbare Consequenz ihrer allegorischen Schriftklärung eingetreten seien, obgleich diese doch überall nur da Sinn hat und geschichtlich nachweisbar aufgetreten ist, wo das fromme Bewußtsein sich über den grammatisch-historischen Schriftsinn hinaus erweitert und so mit ihm gebrochen hat, daß es den Buchstaben nur noch als Hülle der unter ihm verborgenen Gedanken zu verwerthen vermag. Alle diese Zugeständnisse aber, welche der fortgeschrittenen Detailuntersuchung, wenn auch widerstrebend, gemacht werden, zeigen doch deutlich, daß der tübinger Standpunkt

in der Frage des Paschastreites bereits in seiner inneren Auflösung begriffen ist. Noch eingreifender muß Alles wirken, was uns über die Stellung der kleinasiatischen Kirche zu den kanonischen Schriften irgendwie aufzuklären vermag. Auch hier zeigt sich bei Hilgenfeld schon eine Umkehr zum Besseren. Hat er es im Jahre 1849 noch entschieden bestritten, daß die Quartodecimaner Kleinasiens sich des vierten Evangeliums bedient hätten (nur von Apollinaris, ihrem vermeintlichen Bekämpfer, hat er es zugegeben), so macht er jetzt selbst S. 272 darauf aufmerksam, daß Melito die dreijährige Lehrzeit Jesu aus dem Johannesevangelium schon angenommen habe. Auch auf dem Gange dieser Untersuchung sind uns manche Thatfachen begegnet, welche die Benutzung desselben in dem smyrnäischen Berichte außer Zweifel setzen. Es lassen sich aber noch manche andere Zeugnisse dafür anführen. Dahin gehört, daß nach Irenäus (II, 22, 5) alle kleinasiatischen Presbyter, die mit Johannes persönlich verkehrten, aus dessen Munde gehört haben wollen, Jesus habe ein Alter von 50 Jahren erreicht. Diese Angabe wäre schlechterdings unerklärlich und würde auf die Glaubwürdigkeit der kleinasiatischen Zeugnisse, die Hilgenfeld noch über die der Apostelgeschichte stellt (vergl. S. 191 ff.), ein sehr zweideutiges Licht werfen, wenn jene Presbyter diese Notiz nicht durch einen falschen Schluß aus Joh. 8, 56. 57 gezogen hätten und Irenäus, der es selbst von ihnen vernommen haben will, die Ueberlieferung des Johannes, auf die sie sich angeblich einstimmig stützten, irthümlich für eine mündliche hielt, während sie entweder an die schriftliche dachten, oder wenigstens, was sie aus dem Evangelium geschöpft hatten, schon als integrirenden Bestandtheil ihrer vornehmlich durch Johannes getragenen und verbürgten Ueberlieferung ansahen. Wie es sich aber auch damit verhalten mag, das ist nicht zu bestreiten, daß die kleinasiatische Meinung nur in dem vierten Evangelium den Quell ihrer Entstehung hat und daß diese Thatsache für einen sehr frühen Gebrauch des Evangeliums gerade in der quartodecimanischen kleinasiatischen Kirche zeugt.

Ebenso dürfen wir die Bekanntschaft mit den paulinischen Schriften und den kirchlichen Gebrauch derselben mit gutem Grunde bei den Kleinasiaten voraussetzen. Dafür spricht nicht nur der Brief Polycarp's, den ich zwar für interpolirt und am Schlusse gefälscht, aber nicht für unecht halte, sondern auch die eschatologischen Vorstellungen der Seniores des Irenäus, die auf einer Combination paulinischer und johanneisch-apokalyptischer Gedanken beruhen. Mouth hat diese

Stelle, über welche ich auf meinen Artikel „Papias“ bei Herzog verweise, geradezu für einen Ausspruch des Papias gehalten. Ganz unverkennbar und unzweifelhaft tritt die Benutzung paulinischer Schriften in dem smyrnäischen Sendschreiben hervor. Man vergleiche:

Cap. 1: περιέμενε γάρ, ἵνα πα-
ραδοθῇ, ὡς καὶ ὁ κύριος, ἵνα
μιμηταὶ καὶ ἡμεῖς αὐτοῦ
γενώμεθα, μὴ μόνον σκο-
ποῦντες τὸ καθ' ἑαυτούς,
ἀλλὰ καὶ τὸ κατὰ τοὺς πέ-
λας. Ἀγάπης γὰρ ἀληθοῦς καὶ
βεβαίας ἐστὶν μὴ μόνον ἑαυ-
τὸν θέλειν σώζεσθαι, ἀλλὰ
καὶ πάντα τοὺς ἀδελφούς.

Cap. 10: δεδιδάγμεθα γὰρ ἀρ-
χαῖς καὶ ἐξουσίαις ὑπὸ τοῦ
θεοῦ τεταγμέναις τιμὴν
κατὰ τὸ προσῆκον ἀπονέμειν.

1 Cor. 11, 1: μιμηταὶ μου γέ-
νεσθε, καθὼς καὶ ἐγὼ Χριστοῦ. Phil.
2, 4: μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σκο-
ποῦντες, ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν ἑτέρων
ἕκαστοι. 1 Cor. 10, 33: μὴ ζητῶν
τὸ ἑμαυτοῦ συμφέρον, ἀλλὰ τὰ
τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσιν.

Röm. 13, 1: οὐ γάρ ἐστιν
ἐξουσία, εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ
οὔσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι
εἰσὶν. B. 7: ἀπόδοτε πᾶσι τὰς
ὀφειλάς —, τῷ τὴν τιμὴν τὴν
τιμὴν.

Bei der unverkennbaren Uebereinstimmung dieser Stellen in Gedanken und Ausdruck liegt es daher auch am nächsten, die Worte Cap. 2: τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς ἀνέβλεπον τὰ τηρούμενα τοῖς ὑπομεί-
ναισιν ἀγαθὰ, ἃ οὔτε οὖς ἤκουσεν οὔτε ὀφθαλμοῖς ἶδεν, οὐδὲ ἐπὶ
καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη, ἐκείνοις δὲ ὑπεδείκνυτο ὑπὸ τοῦ κυρίου κτλ.
aus 2 Cor. 2, 9 abzuleiten, wenn sie auch in der sicher zufälligen
Voranstellung des οὖς ἤκουσεν zunächst mit dem Citate Cap. 11 des
zweiten Clemensbriefes zusammentreffen; denn um den paulinischen
Ausspruch, der aus Textesmischung von Jes. 64, 4. 65, 17 ent-
standen ist, mit Origenes als Citat der apokryphischen Apokalypse
des Elias ansehen zu können, müßten wir erst darüber gewiß sein,
daß diese nicht selbst jüngeren Ursprunges ist und nicht, so gut wie
die Gnostiker, ihr Citat von Paulus entlehnt hat.

Aus diesem officiellen Gebrauch der paulinischen und johannei-
schen Schriften dürfen wir mit Sicherheit schließen, daß Paulus in
der Gemeinde zu Smyrna in seiner apostolischen Auctorität anerkannt
war, sowie daß man dort in Johannes nicht blos den Apokalyptiker,

sondern auch den Evangelisten gesehen und geehrt hat. Es ist daher ganz aus dem Bewußtsein der kleinasiatischen Kirche selbst geredet, wenn Irenäus, der mit den kleinasiatischen Verhältnissen so genau vertraut war, die Gemeinde von Ephesus darum als eine Trägerin der apostolischen Ueberlieferung und des katholischen Glaubens ansieht, weil sie von Paulus gegründet sei und Johannes bis in die Zeit Trajan's in ihrer Mitte gewirkt habe. Je mehr aus solchen Zügen der Charakter der kleinasiatischen Kirche sich aufhellen wird, desto entschiedener wird derselbe nur als heidenchristlich-katholisch begriffen werden können, desto unfehlbarer wird die Fiction schwinden, als ob die aus Palästina verdrängte ebionitische Festsitte ihre feste Burg in Kleinasien gefunden und so den alten Gegensatz zwischen *τηροῦντες* und *μὴ τηροῦντες* zu seiner letzten Entscheidung gedrängt habe; desto sicherer wird endlich ihre Paschafestsitte sich als eine an sich ganz irrelevante Cultuseigenthümlichkeit herausstellen.

Noch auf Einen Punkt kann ich mir nicht versagen aufmerksam zu machen. In dem iunyrnäischen Sendschreiben wird (Euseb. IV, 15, 39) Polykarp ein apostolischer und prophetischer Lehrer (*διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς*) genannt; das Schreiben des Polykrates (Euseb. V, 24, 5) bezeichnet den Melito von Sardes mit dem Epitheton *τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτεύσασμενον*, das um so wahrscheinlicher das prophetische Charisma desselben andeuten soll, da der einen der prophetischen Töchter des Philippus (§. 2) dasselbe Attribut beigelegt wird. Hilgenfeld findet S. 273 darin mit Recht eine Verwandtschaft beider Koryphäen des kleinasiatischen Quartodecimanismus ausgesprochen, wenn er aber daraus weiter schließt, daß Melito, der Verfasser der Schriften *περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν* und *περὶ προφητείας*, (und also auch wohl das ganze quartodecimanische Kleinasien) der neuen Prophetie nicht allzu fern gestanden haben könne, während sich bei Apollinarius von Hierapolis statt einer Hinnneigung zu der neuen Prophetie vielmehr entschiedene Bestreitung des Montanismus finde, und daraus noch schließlich folgert: „so wird er denn wohl auch ein erklärter Gegner des in seiner Landeskirche herrschenden Quartodecimanismus gewesen sein“, so beruht diese Argumentation, wie die ganze Hilgenfeld'sche Untersuchung, nur auf oberflächlichem Schein, der bei genauerem Eindringen in die Quellendokumente von selbst verschwindet. Hilgenfeld würde nur dann zu einem solchen Schlusse berechtigt sein, wenn die ältesten Gegner des Montanismus im Orient überhaupt auch Gegner der Prophetie gewesen wären und die Fort-

dauer des prophetischen Charisma in der Kirche geseugnet hätten. Daß dieß völlig unbegründet ist, ersehen wir aus der Schrift des Miltiades unter Mark Aurel: *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφητήν ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*, aus der uns Eusebius (IV, 17, 2 ff.) einige Bruchstücke erhalten hat. In diesen bestreitet Miltiades an dem Montanismus zunächst die ekstatische Begeisterung seiner Propheten, die zur *ἀκούσιος μανία ψυχῆς* werde, und beruft sich darauf, daß sie weder an den älteren noch neueren geist erfüllten Propheten der Kirche, an Agabus, Judas, Silas, den Töchtern des Philippus, der Ammia in Philadelphia, dem Quadratus und Andern, solche Zustände nachweisen könnten; dann aber hebt er hervor, daß der Montanismus nach den prophetischen Begleiterinnen des Montanus in den vierzehn seit dem Tode der Maximilla verflossenen Jahren keine Prophetinnen mehr nachzuweisen hätte, was das sicherste Merkmal seines Pseudoprophetismus sei, da in der Kirche bis zur Vollendung der Parusie die Prophetengabe nicht ausgehen dürfe (*δεῖν γὰρ εἶναι τὸ προφητικὸν χάρισμα ἐν πάσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ μέχρι τῆς τελείας παρουσίας ὁ ἀπόστολος ἄξιον*, S. 4). Dieß wird auch der Standpunkt gewesen sein, von dem aus Apollinarius den Montanismus bekämpfte, und daß nur in diesem Sinne die Gemeinde von Smyrna den Polykarp als Propheten gerühmt hat, geht aus dem Beispiele seines Martyriums hervor, womit sie seinen prophetischen Geist erhärtet. Als der greise Bischof schon drei Tage vor seiner Gefangennehmung in einem Gesichte während seines Gebetes sein Kopftüsch in Flammen gesehen hatte, wandte er sich sofort zu seiner Umgebung und deutete dieser die mit klarem Bewußtsein wahrgenommene Erscheinung (*καὶ στραφεὶς εἶπεν πρὸς τοὺς συνόντας αὐτῷ προφητικῶς*) mit den Worten: *δεῖ με ζῶντα καθῆναι* (Cap. 5 des Martyr.). Ebenso erwähnt das Schreiben (Cap. 12, bei Euseb. S. 27, 28) nochmals kurz vor dem Augenblick seiner Hinrichtung diesen prophetischen Spruch als nun durch die Ereignisse gerechtfertigt und erfüllt. Daß es sich mit der Prophetie des Melito anders verhalten und diese zur ekstatischen Begeisterung der Montanisten eine nähere Beziehung gehabt habe, läßt sich durch nichts erweisen und wird auch durch die von Ritschl richtig erklärte Stelle des Hieronymus *de vir. illustr. c. 24* keineswegs unterstützt; denn die *nostri* in dieser Stelle können nur die Katholiken sein.

Herr Professor Dr. Lipsius hat sich zwar in seiner Recension im Leipziger Centralblatte 1860, Nr. 33, im Ganzen für Hilgenfeld's Meinung von dem Wesen des Paschasstreites ausgesprochen, macht aber

doch einige wohlbegründete Einwendungen. Zunächst bezweifelt er mit Recht den nur aus tendenziösem Interesse^o versuchten, durchaus unhaltbaren Nachweis Hilgenfeld's daß Tricentius und die Epiph. haer. 50, 1 besprochenen *ἑτεροί* von der römisch=alexandrinischen und nicht von der kleinasiatischen Sitte ausgegangen sein sollen. Daß auch die Audianer den 14. Nisan als den Todestag des Herrn ansahen, läßt sich leicht beweisen, denn wenn in den audianischen *διατάξεις τῶν ἀγίων ἀποστόλων*, die ja auch Hilgenfeld nicht für ein von unseren apostolischen Constitutionen verschiedenes Apokryphon, sondern nur für eine quartodecimanische Recension derselben hält (S. 379), ausdrücklich die Vorschrift gegeben wird: *ὅταν* (sc. οἱ Ἰουδαῖοι) *ἐνώχωνται, ὑμεῖς νηστεύοντες ὑπὲρ αὐτῶν πενθεῖτε, ὅτι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐορτῆς τὸν Χριστὸν ἐσταύρωσαν· καὶ ὅταν αὐτοὶ πενθῶσι τὰ ἄλγυμα ἐσθίωντες ἐν πικρίῳ, ὑμεῖς ἐνώχεσθε*, so beruht dieß freilich auf einer argen Verkennung der jüdischen Festsitte, indem die Tage der süßen Brode für jüdische Trauer- und Fasttage gehalten werden; aber eben darum können die Audianer die *ἡμέρα τῆς ἐορτῆς*, an der die Juden Christum gekreuzigt haben, mit derselben Verkennung der jüdischen Festsitte nicht als den 15. Nisan, sondern nur als den 14. angesehen haben, denn der 15. Nisan war ja nach ihrer Ansicht schon eine jüdische *ἡμέρα τοῦ πένθους καὶ τῆς νηστείας*, dagegen der 14. die *ἡμέρα τῆς ἐνώχιας* und folglich *τῆς ἐορτῆς*, an welcher darum die Christen das Gegentheil der Juden thun und somit fasten und trauern sollen; ganz in diesem Sinne wird auch in den katholischen apostolischen Constitutionen der Gegensatz zwischen *πένθος* und *ἐορτή* V, 18, 1 in den Worten dargelegt: *ἡμέραι γὰρ εἰσι πένθους, ἀλλ' οὐχ ἐορτῆς*. Was soll es ferner für einen Sinn haben, daß die quartodecimanischen Christen in dieser Vorschrift aufgefordert werden, gerade am 14. über die in der Kreuzigung Jesu kundgegebene Verstocktheit der Juden zu fasten und zu trauern, wenn nicht der 14. von den Audianern als der geschichtliche Tag seines Kreuzestodes betrachtet worden wäre? Endlich bezeugt der scharfe Gegensatz, in welchen diese audianische Constitution *πένθος* und *ἐορτή*, *νηστεία* und *ἐνώχια* stellt, daß es sich in der quartodecimanischen Feier in der That um nichts Anderes handelte, als um den Contrast von Trauer und Festfreude, welche in der Pascha-eucharistie den Wendepunkt ihres Ueberganges fanden. Weit entfernt also, daß diese Anordnung für Hilgenfeld's Meinung von dem Wesen der kleinasiatischen Feier und von der ihnen zu Grunde liegenden Chronologie der Passionsgeschichte spräche, rechtfertigt sie vielmehr

meine Ansicht in diesen Punkten ¹⁾. Sie zeigt zugleich, wie antithetisch der heidenchristliche Quartodecimanismus dem Judenthum gegenüberstand und wie wenig Verständniß er für die Einrichtungen desselben hatte. Herr Dr. Lipsius sieht sich ferner mit Recht durch die Kunstgriffe nicht befriedigt, mit denen Hilgenfeld die Schwierigkeiten zu beseitigen versucht, welche der synoptischen Chronologie der Passionsgeschichte entgegenstehen. Er beruft sich auf Rückert's wohlbedachtes und unbefangenes Urtheil: „Die Berichte der Synoptiker führen den Leser auf den Festtag (den 15.), aber sie selbst erzählen wie von einem Werkeltage“ (Rückert, das Abendmahl, S. 42). Er unterstützt Rückert's S. 42 geäußertes Bedenken wegen der Einkäufe am Freitag Abend durch weitere Gründe und schließt mit der Bemerkung, wie nahe es liege, hier bei den Synoptikern eine chronologische Verwirrung zu argwöhnen. Ich muß noch besonders hervorheben, daß der 15. der durch das Gesetz bestimmte Tag der Festversammlung im Tempel war; wie kann man annehmen, daß an diesem nicht bloß die Hohenpriester und Ältesten, sondern auch das Volk den ganzen Morgen theils vor dem Prætorium des Pilatus, theils an der Stätte der Execution zugebracht haben sollen? Wohl aber stimmt ebensowohl der Vollzug der Hinrichtung, als die Freilassung eines Gefangenen zu dem Charakter des 14. und des an ihm zu vollziehenden Paschaopfers, das ja nach Ewald's feinen Bemerkungen in den „Alterthümern“ ein sühnendes Reinigungsoffer des ganzen Volkes gewesen ist und ohne wesentlich priesterliche Mitwirkung von jedem Hausvater gebracht wurde. Alles drängt unwiderstehlich zu dem Schlüssergebnisse Rückert's, S. 43, daß die Synoptiker das Mahl auf den vierzehnten verlegen, ihre Todesberichte aber mit größerer Wahrscheinlichkeit für den 14. als Todestag zeugen. Diese größere Wahrscheinlichkeit ist durch Hilgenfeld's Gegenbemerkungen, wie Hr. Lipsius mit Recht urtheilt, nicht beseitigt worden. Wird dieselbe, wie ich fest glaube, durch

¹⁾ Mit welchen Unterstellungen Hilgenfeld gegen mich vorschreitet, davon nur Ein Beispiel. S. 378 sagt er in Betreff des 7. Kanons der constantinopolitanischen Synode von 381: „Die bekannten Gründe für den spätern Ursprung dieses Kanons scheinen Herrn Stadtpfarrer Steitz (Art. „Pascha“ in Herzog's Realencyclopädie, XI, 159) gar nicht bekannt zu sein.“ Aus dem von mir verfaßten Art. „Rebertaufer“ ebendasselbst VII, 530 hätte er sich leicht überzeugen können, daß sie mir bekannt sind, und sich dann mit einigem Nachdenken sagen müssen, daß ich im XI. Bande desselben Werkes nicht wiederholen wollte, was ich bereits im VII. Bande ausgesprochen hatte.

ihre innere Evidenz zu immer allgemeinerer Anerkennung und Geltung in der wissenschaftlichen Beurtheilung dieser Frage kommen, so wird auch damit der Hauptfaden, welcher das Gewebe der Tübinger Schule zusammenhält, herausgezogen. Denn wie man sich auch die Entstehung der Verwirrung in der synoptischen Darstellung erklären mag, den Jüngern selbst wird man, wie Rückert mit gutem Grunde fordert, den Irrthum nicht beimessen können, denn diese können nicht darüber im Unklaren gewesen sein, ob sie mit Jesus vor seinem Tode noch ein Paschamahl gehalten haben oder nicht, ob er am Tage des Festes oder an der Parastheue gestorben ist. Ist aber die Verwirrung ohne sie in die synoptischen Evangelien gekommen, so folgt zugleich, daß Johannes, wenn die Kleinasiaten ihm ihre Chronologie der Passionsgeschichte zu danken haben, ihnen nicht den 15., sondern nur den 14. als Todestag verkündigt haben kann; ebenso wenig kann er sie dann gelehrt haben, ihre Eucharistie am 14. nach dem angeblichen Vorgang des Herrn zum Andenken an sein letztes Paschamahl zu begehen, und somit würde sich für die kleinasiatische Paschafeier ein ganz anderer Sinn ergeben, als der, welchen die Tübinger Schule damit zu verbinden versucht hat. Hr. Lipsius hat darum in seinen Schlußbemerkungen eine Auffassung vertreten, deren unvermeidliche Consequenz die Auflösung derselben Ansicht von dem Wesen der kleinasiatischen Paschafeier ist, die er an dm Hilgenfeld'schen Buche so sehr anerkennt.

Ich sah mich in dieser Untersuchung genöthigt, der Meinung Hilgenfeld's in allen Punkten zu widersprechen, mit Gründen, von denen ich überzeugt bin, daß sie jedem sachkundigen Leser einleuchten. Gerade weil er in der Vorrede seine Schrift mit gewohnter Ruhmredigkeit und in herausforderndem Tone als ein frisches Lebenszeichen der noch immer rüstigen kritischen Geschichtsforschung ausposaunt und zu den Resultaten seiner Arbeit, als ob von diesen das Heil der Welt und der Wissenschaft abhinge, mit den Worten einladet, womit einst Philippus den Nathanael zu Christo zog: „Komm und siehe!“ so mußte ihm an einem Punkte, der wenigstens in dieser Frage das Verdienst der Neuheit hat, wenn er auch hier nur Usser's längst antiquirte Forschungen wieder zu Markte trägt, gezeigt werden, wie solche kritische geschichtliche Untersuchungen anzulegen und zu führen sind, wenn man zu festen, gesicherten Resultaten gelangen und nicht auf Sand bauen will. Ich darf übrigens noch zum Schlusse die Versicherung geben, daß meine Untersuchung über das Martyrium Polycarp's die gründlichste und sorgfältigste des ganzen Buches ist.

Mittheilungen über einige französische Arbeiten im Gebiete der neutestamentl. Theologie und Geschichte des Urchristenthums

von

C. Weizsäcker.

Rougemont, F. de, Christ et ses témoins. Paris & Lausanne 1856. (Deutsch: K., Christus und seine Zeugen, oder Briefe über die Offenbarung und die Inspiration, übers. von Ed. Fabbrius. Barmen 1859).

Coquerel, Ath., Christologie ou essai sur la personne et l'oeuvre de Jésus-Christ, en vue de la conciliation des églises chrétiennes. I. II. Paris 1858.

Pécaut, Félix, le Christ et la conscience. Lettres à un pasteur sur l'autorité de la Bible et celle de Jésus-Christ. Paris & Genève 1859.

Pressensé, Edm. de, histoire des trois premiers siècles de l'église chrétienne. I. II. Paris 1858.

Reuss, Ed., histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. 2^{ème} édition revue et augmentée. I. II. Strassbourg & Paris 1860.

Die Jahrbücher haben ein Versprechen zu lösen, wenn sie von Zeit zu Zeit einen Blick auf die außerdeutsche theologische Literatur des Protestantismus werfen. Die Vergleichung der bedeutenderen Erscheinungen aus derselben muß uns lehrreich sein, als Hülfsmittel, uns über uns selbst, unsere Zustände und Strebungen klarer zu orientiren. Wir wollen den Ruf, den unsere Wissenschaft hat, nicht mißbrauchen zu dem Dünkel, als hätten wir von anderwärts her nichts zu lernen. Was insbesondere unsere französischen Nachbarn betrifft, so kann es uns nur vortheilhaft sein, mit der Leichtigkeit der Darstellung, der Präcision der Begriffe und Probleme, dem practischen Zuge, der allen ihren wissenschaftlichen Arbeiten eigen ist, bekannt zu werden. Aber es hat auch noch einen anderen Nutzen. Zu sehen, wie sie an der Lösung der nämlichen großen Fragen arbeiten, welche uns bewegen, erweitert unseren Blick und erhöht das große Gefühl der Gemeinschaft, in der wir als evangelische Christen mit den Genossen unseres Glaubens die hohen Güter wie die großen Aufgaben desselben theilen.

Die theologische Wissenschaft der Evangelischen in Frankreich ist in der Gegenwart auf dem Wege, die große Frage des Urchristenthums in einer Weise zu erörtern, welche unser höchstes Interesse in Anspruch nimmt. In den Werken, welche wir oben genannt haben, sind sehr schätzbare, zum Theil bedeutende Proben dieser Thätigkeit gegeben. Irren wir nicht, so ist die Bewegung noch in ihrem ersten Stadium, und es stehen noch sehr ernste Kämpfe bevor. Aber auch jetzt schon stehen sich die Standpunkte so eigenthümlich und ausgeprägt gegenüber, daß eine übersichtliche Betrachtung berechtigt ist.

Diese Bewegung der Wissenschaft hat einen anderen Anfang gehabt als bei uns in Deutschland. Bekanntlich ist bei uns die principielle Erörterung über das Urchristenthum, wie sie seit 25 Jahren im Gange ist, von dem Strauß'schen Leben Jesu ausgegangen. Dieß war eine literarische Arbeit, die hervortrat aus dem Schooße der Wissenschaft ohne Beziehung auf eine kirchliche Frage. So lebhaft der Streit darüber auch die Gemeinde interessirte, so kann man doch sagen: auch der weitere Verlauf gehört der Literatur, der Theologie an. Anders auf französischem Boden. Hier hatte die jetzige theologische Bewegung einen Anfang, bei welchem kirchliche Motive eine wesentliche Rolle spielten. Bekanntlich war es das Auftreten Scherer's in Genf, welches in den vierziger Jahren einen lebhaften Streit über den Inspirationsbegriff hervorrief. Scherer aber ging aus der freien theologischen Schule hervor, welche 1832 daselbst von den streng Gläubigen im Gegensatze gegen die nationalkirchliche, einem rationalisirenden Supranaturalismus anhängende, des Arianismus beschuldigte theologische Facultät errichtet worden war. Auch er war ein Anhänger des Vinet'schen Individualitätsprincips, ein Verfechter der Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche vom Staat. Aber er übertrug dieses Princip auf das Gebiet des Glaubens selbst, er dehnte es aus zur Bekämpfung der Autorität der Bibel. Methodistische und rationalistische Ideen kreuzen sich bei ihm und von Anfang an in der Schule, zu deren Dasein und Entwicklung er den Anstoß gab, und welche uns unter dem Namen der Straßburger Schule bekannt ist. Man kann im Allgemeinen sagen, und ein Blick auf die *revue de théologie* (seit 1858 *nouvelle revue de théologie*) bestätigt es, daß das rationalistische Element darin die Oberhand gewonnen hat. Aber sie haben sich in der deutschen Theologie immer Schleiermacher am meisten verwandt zu fühlen geglaubt. Und die Schule hat einen solchen Kern von Eifer für das Evangelium und

Ernst des individuellen Glaubens von ihren Anfängen her zum Erbtheile gehabt, daß sie sehr verschiedene Schattirungen zeigt, und zu ihren Zweigen auch entschiedene Vertreter der positiven evangelischen Anschauungen gehören ¹⁾.

Der Streit über Inspiration und Autorität ist indessen mehr zurückgetreten. Er hat theils dogmatischen, theils exegetischen und historisch-kritischen Erörterungen Platz gemacht ²⁾. Während anfangs die Gegner des neuen Princips nur die Vertreter der unbedingten Wortinspiration waren, stehen jetzt seiner rationalistischen Durchführung auch Männer gegenüber, welche bei einem freieren Inspirationsbegriff auch die Forschung freigeben und nur mit ihren Mitteln den Glauben der Kirche zu schützen begehren. Auf der anderen Seite ist die Schule auch bis zur Entwicklung entschieden negativer kritischer Ansichten fortgeschritten. Die *revue de théologie* hat die Arbeiten der Baur'schen Schule vielfach benützt. Dazu gesellt sich seit einigen Jahren die in Paris erscheinende *revue germanique*, welche, obwohl sich nicht auf das theologische Gebiet beschränkend, doch viele theologische Abhandlungen bringt und ebenfalls nicht selten die Ansichten jener Schule als deutsche Wissenschaft ihren Lesern verarbeitet. Aber, wie wir sehen werden, ist der practische französische Sinn auch schon weiter gegangen; er zieht die Consequenzen und setzt an die Stelle Christi und der Offenbarung die Grundsätze eines naturalistischen Deismus.

Eine Verfolgung dieser Entwicklung durch Analyse der ganzen einschlagenden Literatur, besonders der Zeitschriften, kann nicht in unserer Absicht liegen. Die von uns angeführten Schriften, sämmtlich größere selbständige Werke, können gewissermaßen als die Früchte des Processes nach seinem gegenwärtigen Stande gelten, aber ebenso als Arbeiten, welche inneren Werth genug haben, um einen selbständigen Einfluß für die Zukunft auszuüben. Auch lassen sie neben der eigenen Ansicht den allgemeinen Stand der Sache deutlich erkennen.

Die Schrift von Rougemont ist diejenige, welche noch am meisten in die erste Phase der Bewegung zurückreicht. Sie ist wesentlich

¹⁾ Näheres über den Verlauf dieser Geschichte bis 1855 ist in dem lehrreichen Aufsatz von Rienslen in Neuß und Cunig' Beiträgen zu den theol. Wissenschaften, 1855, S. 221 ff., zu finden.

²⁾ Auch in der jüngsten Schrift von Scherer und den neuesten Streitigkeiten in den kirchlichen Parteizeitschriften scheint es sich um die Frage zu handeln, wie weit die Kritik gehen dürfe, ohne das evangelische Princip aufzugeben.

apologetischer Natur. Ihre Hauptabsicht ist die Bekämpfung des Nationalismus vom Standpunkte gläubiger Wissenschaft aus. Der geistreiche Verfasser war gegen die kritischen Grundsätze, nach welchen er in der strassburger revue die Bibel behandelt sah, in der kirchlichen Zeitschrift *Esperance* aufgetreten. Aber er sah, daß er einen wissenschaftlichen Streit durchzufechten habe und dazu jenes Blatt der richtige Ort nicht sei. Eine wissenschaftliche Zeitschrift, welche eine andere Richtung verfolgen würde, als die revue (diese hat das Verdienst, die erste wissenschaftliche theologische Zeitschrift französischer Zunge zu sein), fehlt derzeit noch. So entschloß er sich, seine Ansichten umfassend in einem eigenen Buche darzulegen. Mit demselben will er aber nicht bloß dem ethischen Nationalismus der Straßburger und aller verwandten Richtungen entgegentreten, sondern ebenso sehr denen, welche ihm auf der entgegengesetzten Seite von der Wahrheit abzuweichen scheinen und welche er in der Regel Ultraprotestanten nennt, den Vertheidigern der buchstäblichen Inspiration. Doch steht er diesen näher als den ersteren. Er ist von ihnen nur durch den Weg der Begründung oder die Methode getrennt, von den Nationalisten durch den Inhalt der Lehre selbst. Wenn er daher in der Vorrede die Stellung der Parteien in der französischen evangelischen Theologie zeichnet, so protestirt er gegen die Vergleichung derselben mit der Abstufung parlamentarischer Parteien, wonach Scherer und Golani auf der äußersten Linken, Gaussen und der Graf v. Gasparin auf der äußersten Rechten ständen und die Uebrigen rechtes und linkes Centrum bildeten. Es ist ihm bei dieser Vergleichung der Hauptgegensatz nicht stark genug bezeichnet. Er will lieber von zwei feindlichen Lagern reden, dem der gläubigen und ungläubigen Theologie. Im gläubigen Lager bilden die Ultras mit der buchstäblichen Inspiration den allzu eifrigen Vortrab. Das Gros des feindlichen Heeres besteht aus den Leugnern der Offenbarung. Ihr Vortrab ist die Straßburger Schule, welche eine gewisse Offenbarung Gottes in Christo und eine gewisse nur subjective Inspiration noch zugeben will. Die große Menge derer, welche keinem der streitenden Heere zugezählt werden können, bildet den unentschiedenen Zuschauer, der sich je nach dem Sieg auf die eine oder die andere Seite schlagen will. Er selbst tritt demnach vornehmlich gegen Scherer und die Straßburger Schule auf, zum Theil auch gegen A. Coquerel, mehr nur berichtigend gegen die Ansichten, welche der Graf von Gasparin vertritt.

Daß er in dem Streite über die Bibel und das Verhältniß der

Gläubigen zu ihr in die Schranken treten will, zeigt auch die Beflissenheit, mit welcher er die Nothwendigkeit einer Autorität in der Kirche vertritt; er neigt sich hierin sogar zu einer katholisirenden Auffassung, weil er darin doch zuletzt den einzigen festen Damm gegen das Umsichgreifen des Rationalismus erblickt. Dieß ist freilich fast ein Widerspruch gegen das Unternehmen seiner Schrift selbst, welche doch durch den Gedanken einer wissenschaftlichen Ueberwindung jenes Standpunktes veranlaßt und geleitet ist. Denn er will ausdrücklich, im Unterschiede von dem Standpunkte der buchstäblichen Inspiration, die Offenbarung beweisen auf historischem Wege; d. h. durch diejenige historische Wissenschaft, welche wir die biblische Theologie nennen. Aber obwohl er diesen Beweis vor Augen hat, so ist doch seine Schrift kein geordneter Aufbau desselben. Sie handelt allerdings von der Entwicklung der alt- und neutestamentlichen Offenbarung, aber sie stellt doch Alles unter den apologetischen Gesichtspunkt und bewegt sich in erster Linie um die apologetischen Begriffe Offenbarung, Schrift, Inspiration. Die Offenbarung zu beweisen, die Begriffe von Schrift und Inspiration richtig zu stellen und das Verhältniß der Kirche zur Autorität der Schrift in's Klare zu setzen, das ist sein eigentlicher Zweck. Daher enthält seine Schrift auch allerlei Reformgedanken für die Kirche, ihre Ordnungen, ihre Lehre. Er hat das Ideal einer ökumenischen Kirche vor sich, der johanneischen Zukunftskirche; er will, daß auch die evangelische Kirche gewisse Einseitigkeiten aufgebe, daß sie mit Unrecht Verworfenen wieder suche. Er hat seine Gedanken darüber nur skizziert. Es mag manches Wahre darin sein. Aber ist es nicht die Täuschung der Romantik, wenn er die Kirche des Morgenlandes seinem Ziele am nächsten sieht? Aus diesem Charakter ergiebt sich, daß sein Gang kein streng methodischer ist. Er bewegt sich frei in der Form von Briefen, zwölf über Christus und seine Bezeugung, die übrigen von der Offenbarung und Inspiration. Das Ganze beweist eine große Belesenheit, insbesondere sind eine Menge Ideen und Resultate deutscher Wissenschaft verarbeitet, von der eben berührten johanneischen Zukunftskirche an bis zur modernen kenotischen Lehre von Christus. Die eigentlich dogmatischen Partien sind die schwächsten. Um so mehr befriedigen die historischen Blicke voll tiefer, reicher Gedanken über die biblische Offenbarung auf allen ihren Stufen. Die Gluth der Begeisterung und der unbefangene Sinn für die Wahrheit sind die Früchte eines innigen Vertrautseins mit dem Worte, das Geist und Leben ist.

Einem anderen Standpunkte begegnen wir bei Hrn. Ath. Coquerel, dem bekannten pariser Prediger und Repräsentanten einer in der reformirten Nationalkirche mindestens unter den Gebildeten weit verbreiteten Denkart. Sein Standpunkt ist der rationalistische. Auch er hat das Ideal einer allgemeinen Vereinigung der Kirchen oder wenigstens eines großen Friedensschlusses unter denselben vor Augen. Er hofft seine Verwirklichung von der richtigen Erkenntniß Christi und seines Werkes. Hierzu schlägt er den Weg der biblischen Forschung ein, aber ebenso sehr will er dabei die Begriffe der natürlichen Theologie zu Grunde legen. An die Straßburger Schule schließt er sich an, indem er in der Hauptfrage über die Person Christi nicht auf einen metaphysischen Begriff ausgehen, sondern sich an die ethische Auffassung halten will. Aber wenn schon bei dieser Schule dieser ethische Begriff in der That wenig mit dem, was wir nach Schleiermacher darunter verstehen, gemein hat, viel mehr mit dem sittlichen Vorbilde des Rationalismus, so lebt Herr Coquerel offenbar noch mit der Substanz seines Denkens in diesem älteren Standpunkte. Seine höchste Gedanke ist der endlose Fortschritt gegen das Ziel der Vollkommenheit hin. Auch die Mittelbegriffe in seinen historischen und dogmatischen Anschauungen tragen dasselbe Gepräge. Er ist ein eifriger Anhänger der Accommodationstheorie. So ist sein Standpunkt in der biblischen Theologie der, welchen diese Wissenschaft in Deutschland vor 40—50 Jahren eingenommen hat. Auch die deutsche theologische Literatur, welche er benutzt, ist meist eine veraltete. Nur aus der Straßburger revue und aus Neuf hat er einige Kenntniß der neueren. Seine biblischen Analysen halten sich größtentheils sehr an der Oberfläche, sind auch nicht frei von Irrthümern. Nur in einigen Partien ist er mit der Liebe zur Sache mehr in die Tiefe gedrungen. Aber seine Arbeit zeigt das Gesicht eines aufrichtigen Mannes und die Wärme einer Gesinnung, die im positiven Christenthume nach dem Maße ihrer Erkenntniß lebt. Es liegt etwas Wohlthuendes in diesem Streben, den historischen Christus als das Ideal der Menschheit zum allgemeinen Verständniß zu bringen.

Eine andere Lust weht uns an aus der Schrift von Pécaut. Wir finden ihn unter den Mitarbeitern der revue, aber die *lettres à un pasteur* überschreiten weit die Grenzlinie, innerhalb deren sich die Nuancen theologischer Ansicht in dieser Zeitschrift bisher gehalten haben. Die revue selbst hat alsbald die letzten Konsequenzen dieser Schrift, wie sie aufgefaßt werden können, ohne gerade ihn selbst der-

selben beschuldigen zu wollen, in bedenklicher Weise hervorgehoben. Und wenn in einem anderen Artikel Herr Etienne Coquerel nach aller Opposition, die er ihm macht, ihn doch mit rhetorischem Pathos auch noch unter die Mitstreiter für das Evangelium zählt, so billigen wir zwar den Geist, der sich hütet zu verdammen, aber wir können dem Urtheile nicht beipflichten. Man kann die Freiheit der Forschung auch am Gegner ehren, aber es giebt einen Punkt, wo man sich als Gegner erklären muß, nicht in einzelnen Ergebnissen, sondern im Princip, wenn man nicht die Wahrheit und sich selbst verleugnen will. In der That scheint uns Herr Pécaut selbst seine Stellung zu der vermittelnden Theologie, welche doch im Wesentlichen in der revue geherrscht hat, viel richtiger bezeichnet zu haben. In seiner Vorrede erklärt er die gegenwärtigen Zustände in der französischen Kirche für unerträglich, weil der berechtigte Trieb nach Wahrheit durch den Stand der Lehre und des Glaubens nicht befriedigt sei. Er findet, daß im Allgemeinen eine gewisse Mattigkeit, verbunden mit gemachtem Wesen, Platz gegriffen hat. Insbesondere habe die Schule, welche an die Stelle der Schrift und Kirche die Autorität Christi setzen will, zwar einen lebhaften Aufschwung genommen und sei mit großer Zuversicht aufgetreten, aber sie sei bereits erlahmt und habe nicht geleistet, was sie versprochen. Darum seien aber diese Zustände doch keineswegs verzweifelte. Im Gegentheile beweise die Anziehungskraft, welche die Kirche gerade jetzt ausübe, die Bildung, welche sie verbreite, daß hier die Keime einer zukünftigen Entwicklung liegen. Die Wahrheit sei also, daß man sich in einem Uebergangszustande befinde, und diesem ein Ende zu machen, eine neue Zeit, in welcher der jetzt herrschende ungenügende Standpunkt einem wesentlich neuen Platz gemacht habe, herauszuführen — dazu erachtet der Verfasser die Zeit gekommen, dazu will er durch seine Schrift die Bahn brechen. Sein Hauptbestreben ist also gerade, über die neue Schule hinauszuführen. Er schildert die großen Erwartungen, welche man beim Auftreten derselben hegte, die Täuschung, welche nachfolgte: — — — „Die neue Schule, wie man sie bezeichnet, schritt voran voll Eifer und Kühnheit, alle Geister an sich ziehend, welche den Fortschritt begehrten. Sie schmeichelte sich, eine Reform im wissenschaftlichen und im Volksunterricht zu begründen. Alle Schranken sollten fallen, die letzten Spuren der Autorität verschwinden. Das 16. Jahrhundert hatte an die Stelle der Autorität der Kirche die der Bibel gesetzt; die neue Reform, den Schleier zerreißend, unterdrückte die Autorität der Bibel,

um an ihre Stelle die Autorität Christi zu setzen. Welche wunderbare Veränderung! Wie wurde Alles im Glauben, in der Heiligung, in der Apologetik, in der Predigt so einfach, lebendig, individuell! Wir athmeten auf! Sicher, ein unverletzliches Asyl in dem Wunder der Person und des Lebens Jesu Christi zu finden, hielten wir uns schadlos für einen langen Zwang, indem wir alle Ergebnisse der heiligen Kritik oder der Naturwissenschaften annahmen. Was kümmerte uns die Wirklichkeit dieses Wunders, die Authentie jenes Briefes, die Wahrheit der Erzählung der Genesis, die buchstäbliche Erfüllung der Weissagungen und selbst die Richtigkeit der theologischen Begriffe des heiligen Paulus! Alle diese Fragen, es stand uns offen, sie mit vollständiger Freiheit zu prüfen. Hatten wir nicht einen unerschütterlichen Felsen, erhaben über alle Wechsel des menschlichen Wissens, Jesus Christus, den Heiligen, sich der Seele beweisend durch seine eigene Tugend? Darauf trauten wir. Niemanden wird es heute befremden, wenn ich sage, daß dieses Vertrauen getäuscht ward. Die freien Untersuchungen sind ihren Weg gegangen; Eines um das Andere ist zusammengestürzt, aber hat der Sturm die Zuflucht, auf die man gerechnet hatte, verschont? Die Autorität der Bibel ward erschüttert; ist die Autorität Christi in demselben Maße befestigt worden? Ich wage kaum hierauf zu antworten. In der theologischen Literatur ist seit einiger Zeit ein bemerkbarer Stillstand. Die Handelnden wie die Zuschauer scheinen erschreckt vom Kampfe und von dem Ausgange, den er nehmen könnte. Stille herrscht auf einem früher so belebten Schlachtfeld; die Thätigsten verschließen sich in unheimlichem Schweigen; die große Masse, verzweifeln, den Frieden des Einzelnen und das Heil der Kirche auf den Wegen der Theorie zu erlangen, hat sich in die praktische Thätigkeit gestürzt. Die persönlichen oder allgemeinen Glaubensbekenntnisse, welche neuerlich an's Licht getreten sind, haben nichts Fruchtbares, nichts, was die Gegenwart ergreift, die Menge begeistern und sich der Zukunft bemächtigt; einige, und zwar von den besseren, sind nichts als eine Abschwächung, eine Reduction der alten Symbole.“

Gar Manches in dieser Schilderung, zumal das letzte Urtheil, erinnert nur zu sehr an Erfahrungen, die wir in Deutschland gemacht haben. Auch liegt es sehr nahe, wenn wir von der Schule hören, die Alles auf die Person Christi stellen will, an unsere Schleiermacher'sche Theologie zu denken. Aber wenn wir jetzt auf drei Jahrzehnte zurückblicken und unsere Gegenwart prüfen, so dürfen wir kühn

behaupten, daß der letzteren eine andere Lebenskraft innewohnt, sich bisher bewiesen hat und noch ferner beweisen wird, als jener modernen französischen Christustheologie, die ihr so ähnlich scheint und sich auch so gern auf ihren Namen und ihre Grundsätze beruft. Die Ursache ist eine einfache. Sie liegt in der größeren Tiefe der Grundbegriffe, sie liegt vornehmlich darin, daß Schleiermacher das wirklich gethan hat, was Scherer und seine Schule gewollt, wenigstens zu wollen erklärt, aber trotz aller Versuche nicht vollzogen haben. Für beide handelte es sich nicht nur um ein lebensvolleres Princip als das der alten Orthodorie und des Supranaturalismus, sondern zugleich um eine Ueberwindung des Rationalismus und seines Erkenntnißstandpunktes in der Auffassung des Christenthums. Schleiermacher ist es gelungen, so viel wir jetzt an ihm auszustellen haben mögen, der Theologie das Christenthum als Lebensprincip wieder zum Bewußtsein zu bringen. Die Straßburger Schule hat Aehnliches versucht, aber sie hat doch in dem Evangelium nichts anderes zu finden gewußt als die Erkenntniß der Liebe Gottes. Sie hat den Begriff des Gewissens zu Grunde gelegt, aber das Gewissen ist ihr unter der Hand wieder zum Wissen geworden. Die Bibel sollte ihr ein Lebenszeugniß sein. Aber sie hat nicht aufgehört, sie als eine Sammlung von Lehren zu betrachten und zu fragen, was wir von diesen Lehren noch annehmen können. Das war die Nachwirkung des Streites, von welchem man ausgegangen war, und über dessen Gesichtspunkte man nicht wesentlich hinauskam. Die Folge davon ist, daß in rascher Stufenfolge die Consequenzen rationalistischer Denkart hervortreten und der Zersetzungsproceß an der Hand der Kritik, ohne daß ihm die Kraft eines inneren Widerstandes begegnete, sich vollzieht.

Wie weit dieser Proceß gediehen ist, zeigt Herr Pécaut. Was ist das Neue, welches er an die Stelle der von ihm bekämpften modern-gläubigen Lehre setzt? Wir können in Kurzem sagen: der nackte Deismus in dogmatischer Hinsicht und auf ethischem Boden die abstracte Humanität. Wie wenig diese Principien eigentlich noch mit dem Christenthum gemein haben, das bemüht er sich selbst in ein möglichst grelles Licht zu setzen. Der erste kleinere Theil seiner Schrift ist gegen die Autorität der Bibel als einer inspirirten Schrift gerichtet, der zweite aber gegen den Glauben an Christus, und hier ist es sein eifrigstes Bemühen, sich von dem Begriffe des Mittlers in jedem Sinne loszusagen.

Dieß Alles ist nun nichts Neues und es liegt darin kein Grund,

warum eine solche Schrift besonderen Erfolg haben sollte. Der wissenschaftliche Werth ist es auch nicht, welcher ihr denselben sichert, denn dieser Werth ist unbedeutend. Wir sehen ganz ab von der Forderung einer systematischen Form, eines methodischen Ganges, obwohl von der Freiheit, die sich darin Jeder nach seinem Zwecke nehmen darf, hier doch in ruhelosem Hin- und Herspringen, Vor- und Zurückgreifen ein fast ungebührlicher Gebrauch gemacht ist. Aber das dogmatische Fundament der Schrift ist nichts als eine Reihe von Gemeinplätzen, nirgends eine feinere Untersuchung. Ferner ist die historische Analyse ohne rechte wissenschaftliche Grundlage; der Verfasser benutzt das Neue Testament, ohne von bestimmten kritischen Ansichten über die Authentie seiner Schriften auszugehen, und streift doch überall an diese kritischen Fragen an. Worin liegt also die Bedeutung des Buches? Für's Erste in der Eleganz der Darstellung, in der scheinbaren Präcision der Begriffe und der Schlüsse. Für's Zweite in der Wahl des Momentes und der geschickten Berechnung der Operation. Die Partei, über welche der Verfasser hinausführen will, hat auf einem unsicheren Boden gearbeitet, der Boden hat nachgegeben, und im Augenblicke des Schreckens darüber tritt er auf und ruft: ihr müßt herab zu mir, wenn ihr stehen wollt. Aber er benutzt nicht bloß die Schwäche des Gegners, er benutzt auch das ungerechte Vorurtheil, mit welchem derselbe zu kämpfen hat, das Vorurtheil, welches jede vermittelnde Stellung so gern als Halbheit und Schwäche brandmarkt, auf religiösem und wissenschaftlichem wie auf theologischem Gebiete. Er appellirt an den indifferentistischen Sinn der Masse. Er verarbeitet auf eine geschickte Weise für seinen Zweck, was von wissenschaftlichen Bedenken und Zweifeln eben jetzt seinem Publicum geläufig ist, und nimmt den blendenden Titel der freien Forschung für sich in Anspruch. In der Art, wie er die augenblickliche Lage der theologischen Wissenschaft in Frankreich benutzt hat, scheint uns seine Stellung viele Aehnlichkeit mit der unseres Landsmannes Strauß beim Erscheinen des Lebens Jesu zu haben, mit welchem er auch viele Aehnlichkeit im Gesichte des blendenden Styles hat. Aber das letztere war viel mehr ein Werk der gelehrten Forschung, das Buch des Hrn. Pécaut ist eine Tendenzschrift. Jenes führte durch eine schwierige Untersuchung zu einem principiellen Resultate, dieses bewegt sich ganz in der principiellen Frage und bedient sich der historischen Erörterung nur mit Auswahl für seinen Zweck. Und außerdem haben wir noch einen weiteren Unterschied zu bemerken. Strauß war ein offener Streiter,

der darauf ausging, seine Gegner durch Gründe und durch Satire zu vernichten. Herr Pécaut hat ein anderes System erwählt. Er hat seine Ansichten in Form von Briefen und Gesprächen entwickelt. Hierbei hat er Gelegenheit, auch die Gegenpartei reden zu lassen, und er thut dieß sehr eingehend, mit dem Scheine der größten Unparteilichkeit. Er stellt alle Gründe auf, welche sie vorbringen kann, er macht alle Concessionen, welche ihr zu Gute kommen können. Dadurch hat er sich in die Lage versetzt, als Richter in eigener Sache zu sprechen, und er bedient sich dieses Vortheiles mit großem Geschick. Wir sind weit entfernt, die Redlichkeit der Begeisterung anzufechten, mit welcher er seinen Glauben, seine Moral vorträgt und aus der Bibel sich aneignet, was ihm dazu paßt. Aber jene Weise zu kämpfen müssen wir mehr für ein geschicktes Manoeuvre als für einen Beweis von aufrichtiger prüfender Unbefangenheit ansehen.

Wir wünschen unseren Nachbarn, daß sie in ihrer jetzigen theologischen Bewegung den Compaß theils festhalten, theils wiederfinden, welcher sicher zur Quelle der Wahrheit zurückführt. Sofern aber der Weg hierzu der der Wissenschaft sein soll, können solche Arbeiten, wie die angeführten, bei allem Verdienste doch nicht genügen. Es bedarf dazu anderer Untersuchungen, welche nicht die Tendenz und den praktischen Zweck voranstellen, sondern auf dem mühsamen Wege der Forschung um der Wahrheit selbst willen vorangehen. Solche Arbeiten begrüßen wir mit Freuden in den Schriften der Herren de Pressensé und Reuß.

Das Werk von Reuß tritt nicht zum ersten Male auf. Es ist in erster Auflage schon 1852 erschienen und in Deutschland mit großem Interesse aufgenommen worden. Es ist eine Frucht deutscher Gelehrsamkeit und deutschen Forscherernstes. Die neue Auflage hat Einiges geändert. Es ist insbesondere der Entwicklung der apostolischen Lehrbegriffe ein geschichtlicher Abschnitt, der früher gefehlt hatte, vorangestellt worden, durch welchen in pragmatischer Darstellung des äußeren Verlaufs der Gang jener Entwicklung erläutert wird. Außerdem hat diese Auflage das gelehrte Gewand abgestreift, sie tritt ohne Noten und literarische Auseinandersetzungen auf, um dadurch einem weiteren Leserkreise gefälliger zu werden. Es versteht sich, daß damit die gelehrte Grundlage nicht beeinträchtigt ist.

Wir sind auf vielen Punkten mit den Anschauungen und Resultaten dieses Werkes nicht einverstanden, aber wir glauben, daß es auf die französische Theologie in der Hauptsache nur vortheilhaft

wirken kann; je mehr es Eingang und Nachfolge findet. Die deutsche Wissenschaft vom Urchristenthum wird ihr hier nicht dargeboten in abhängiger und kritikloser Reproduction der Ansichten irgend einer kritischen Schule, sondern von einem Manne, der selbständig ein gewichtiges Wort darin mitspricht. Und dieses Werk wird für den Ausgang der Bewegung in Frankreich unter allen Umständen nur den Ernst der wirklichen Forschung und den positiven und conservativen Charakter, welcher derselben als solcher innewohnt, in die Waagschale legen.

In ähnlichem Sinne begrüßen wir das Unternehmen des feurigen Apologeten Herrn E. de Pressensé, eine Geschichte des ältesten Christenthums zu schreiben, von welcher in den beiden ersten Bänden nebst der Einleitung die Geschichte des apostolischen Zeitalters nebst der ihm folgenden Uebergangszeit vorliegt. Sein persönlicher Ausgang hierbei ist ein anderer als bei Hrn. Reuß. Er gehört zuerst der Straßburger Schule an; er hat sich mit ihr von dem Glauben an die buchstäbliche Inspiration losgesagt, aber er wollte nicht auf der Bahn des Rationalismus mit ihr gehen. Er hat die Ueberzeugung, daß sich unser evangelischer Glaube vor der strengen Wissenschaft bewähren wird und eben durch sie bewährt werden muß. Die Vorrede, mit welcher er dieses Werk einleitet, beweist ebenso den begeisterten Glauben wie das begeisterte Wahrheitsstreben des Forschers: „Wenn es eine unter allen hervorragende Frage giebt, so ist es die nach dem Ursprung des Christenthums und den Anfängen der Kirche. Alles führt uns heutzutage darauf zurück. Eine kühne Kritik behauptet das Recht, uns die Documente dieser großen Geschichte aus den Händen zu winden und zu zerreißen. Es genügt nicht, sich in seinen Glauben als ein unverletzliches Asyl zu flüchten; es gilt, diesen Glauben zu stützen auf feste Gründe und seine ursprünglichen Rechtstitel nachzuweisen. — — — Wenn Männer, die von der Göttlichkeit des Christenthums überzeugt sind, sich dem Schläfe einer unseligen Sicherheit überlassen, mögen sie sich sagen, daß sie diesen Schlaf theuer bezahlen werden, und die Kirche und die Menschheit, welche eine der andern bedürfen, werden ihn ebenfalls theuer bezahlen; die Stimme des Skepticismus wird allein gehört werden, und die einschneidenden Versicherungen eines Unglaubens, der oft ebenso leichtgläubig ist wie die Vigotterie, werden für Axiome gelten. Es ist hohe Zeit, diese Versicherungen richtig zu stellen, welche nichts als eine Einfuhr von jenseits des Rheines her sind, denn heutzutage giebt es gar Viele, die

sich beschränken zu sagen oder zu schreiben, was sie einmal in Deutschland sagen hörten. Man ahnt nicht die entsetzliche Unwissenheit, welche auch bei den Gebildetsten über die Natur und den Ursprung des Christenthums herrscht. Kein Gegenstand ist so neu, weil keiner so vergessen ist. Wir sind überzeugt: das beste Mittel, diesem oberflächlichen Skepticismus entgegenzutreten, der uns überfluthet und ein Lächeln für genug hält, um die Documente zu verwerfen, deren Recht er nie selbst geprüft hat, ist, der Geschichte des ersten Christenthums nachzugehen, unter Benutzung des Materiales, welches die christliche Wissenschaft unserer Zeit gehäuft hat; denn es thut noth bei uns, zu beweisen, daß es in der That im 19. Jahrhundert eine christliche Wissenschaft giebt. Diejenigen, welche seit einigen Jahren versucht haben, unser Land in die wissenschaftliche Bewegung Deutschlands einzutreiben, haben uns nur die eine Seite gezeigt, die andere Seite will auch in's Licht gestellt sein. — —" Mit Freuden haben wir in Deutschland diese Absicht wahrzunehmen, die uns zugleich an so manche Schuld erinnert, welche wir durch zu große Ruhe und Sicherheit auch an unserem Theile Angesichts jener deutschen Wissenschaft, welche sich für die alleinige ausgiebt und jetzt in Frankreich ausgeben läßt, auf uns geladen haben. Der Weg, welchen Herr de Pressensé eingeschlagen hat, ist sicher der richtige; jenem oberflächlichen Wissensdünnkel kann nur durch die ernste Wissenschaft begegnet werden. Ob sein Werk ganz dieser großen Aufgabe entspricht? Vielleicht ist er in manchem Stücke zu rasch und zu sicher vorwärts gegangen und hat zu willig sich an das Ueberlieferte angeschlossen. In jedem Falle aber ist seine Leistung im Ganzen eine sehr ehrenwerthe, mit ebenso viel Sachkenntniß und Fleiß als Eifer durchgeführte, die auch von uns in Deutschland die höchste Beachtung verdient.

Richten wir nun den Blick zuerst auf die Inspirationsfrage und was damit zusammenhängt, so haben wir es nur mit Pécaut und v. Rougemont zu thun, welche näher hierauf eingehen. Coquerel beschränkt sich auf kurze Erklärungen, welche er seiner biblischen Untersuchung vorausschickt. Er bekennt sich darin zum Glauben an die Offenbarung; aber er fügt hinzu, daß die Offenbarung rien de littéral ni de scientifique hat, qu'elle est essentiellement religieuse et morale et ne gêne en rien la raison; que la personnalité des auteurs sacrés est demeurée intacte et qu'ils ont écrit chacun selon ses informations, selon son génie, son carac-

tère, ses croyances, les habitudes de son esprit; que par conséquent ce qu'on nomme l'accommodation et l'occasionnalité abonde dans les livres des deux alliances; enfin, que le principe fondamental, souvent rappelé, de ma critique sacrée est celui-ci: la Bible n'est pas la révélation, mais la révélation est dans la Bible. — — Die Bibel ist daher auch nicht frei von Irrthümern, aber es sind dieß nicht Irrthümer in der Moral und im Glauben, sondern lediglich in der Wissenschaft, im Rechnen, in der Philosophie. Sie konnte nicht irrthumsfrei sein, wenn die Offenbarung verstanden werden sollte; dazu mußte sie die Sprache der Zeit sprechen, also auch in den Kreis der Wissenschaft dieser Zeit eintreten. Wir haben gegen die Hauptsätze dieser Ansicht nichts einzuwenden, aber wir glauben, daß der Begriff der biblischen Offenbarung bei Voraussetzung derselben nur gehalten werden kann, wenn man es aufgibt, sich die Offenbarung und die Menschheit in jenem äußerlichen Verhältnisse zu denken, welches sich eben in den Begriffen accommodation und occasionnalité ausdrückt, wenn die Grundanschauung vielmehr die des Eingehens des göttlichen Lebens in das der Menschheit ist, eines inneren Processes, der seine Spitze in der Menschwerdung des Wortes hat. Dann auch wird die Mannichfaltigkeit der biblischen Lehre zu einer einheitlichen Entwicklung, während sie sonst doch mehr nur als Aggregat zufälliger Größen erscheinen muß.

Wie Herr Pécaut sich zum Inspirationsbegriffe stellen wird, läßt sich aus seinem Standpunkte von selbst schließen. Sechs der 28 Briefe, aus welchen seine Schrift besteht, der zweite bis siebente, handeln de l'autorité de la Bible; er bestreitet diese Autorität, indem er den Inspirationscharakter, aber noch weiter indem er auch den Offenbarungscharakter und überhaupt jeden wesentlichen Unterschied der Bibel von anderen religiösen Schriften bestreitet. Die biblischen Schriften sind menschliche Erzeugnisse individueller Religiosität, wie andere erbauliche Bücher. Gott steht zu ihrem Ursprung in keinem anderen Verhältnisse, als daß sich an ihnen der allgemeine Einfluß seiner Vorsehung bewiesen hat. Jene Schriften sind, eben weil sie individuell sind, von höchst ungleichem Werth und Charakter. Im Ganzen haben sie vor den späteren nichts als den Vorzug der Zeit voraus, das, daß sie die ersten waren. Im Alten Testament kann auf die messianische Weissagung kein großer Werth gelegt werden. Sie ist eben eine nationale Hoffnung, die angebliche Erfüllung im Neuen Testament besteht nicht vor näherer Prüfung. Im Uebrigen hat das

N. T. viele unmoralische Geschichten, viel Hartes und Abstoßendes, sogar im Dekalog, obwohl es immerhin eine eminente Erscheinung ist. Auch vom N. T. kann man, trotzdem daß es im Ganzen die sittliche Hoheit Jesu widerstrahlt, nur sehr ungleiche Eindrücke bekommen. Die evangelischen Berichte erscheinen als sehr unsicher, enthalten manches Abenteuerliche, auch offenbare historische Verstöße. Die synoptischen Reden sind willkürlich combinirt, die johanneischen zu hoch gehalten, um historisch zu sein. So sind die evangelischen Berichte überhaupt nur eine sehr unsichere Geschichtsquelle. Aber auch das übrige N. T. bietet Anstöße genug dar, die rabbinischen Lehrsätze des Paulus, in dessen glänzendster Schrift, dem Römerbrieft, die Capp. 9—10 auf falschen Anschauungen beruhen und die vorangehende Ausführung in Cap. 1—8 zwischen der mystischen und der juridischen Ansicht hin und her schwankt, ferner in den johanneischen Briefen, wie auch im Evangelium, neben vielem Schönen doch auch befremdende und abstoßende Züge von Härte und Ausschließlichkeit. Mit diesem Allem soll die relative Größe und Herrlichkeit dieser Schriften nicht geleugnet werden, aber es soll sich daraus ergeben, daß dieselben weder einen übernatürlichen Ursprung haben, noch eine absolute Autorität in Anspruch nehmen können. Es hilft nichts, daß man dieß nur für das Wort Jesu selbst fordert, daß man sich auf die von der Schrift ausgehenden Wirkungen beruft und das Urtheil über sie nur dem, der die entsprechende innere Verfassung mit sich bringt, zugestehen will. Die Unzulänglichkeit der historischen Gründe und die Mängel, welche die freie Kritik am Inhalte findet, werden dadurch nicht zugeheckt; der Verf. erwartet aber, daß, wenn man in dieser Erkenntniß die Autorität der Inspiration ganz aufgebe, gerade der wahre Werth dieser Denkmale einer primitiven Frömmigkeit um so heller leuchten und die Erbauung durch sie nur gewinnen werde.

Wir rechten mit ihm nicht über diese Meinung, wir halten es auch für überflüssig, auf seine radicale Bestreitung der Inspiration näher einzugehen. Er hat sich auf einen für die Wissenschaft völlig unfruchtbaren Standpunkt gestellt, indem er die Bibel nicht historisch betrachtet, sondern nach den Gemeinplätzen moderner Denk- und Gefühlsweise mißt. Wir glauben aber, daß er immer noch auf halbem Wege stehen bleibt. Ist die Bibel nichts als eine Sammlung von Aeußerungen der Frömmigkeit in alten Zeiten, so wird es die Consequenz erfordern zu sagen, daß der Geist, der dieselben erzeugte, auch fortgeschritten ist und die späteren Erbauungsschriften höher stehen.

Viel fruchtbarer für die Wissenschaft sind die gedankenreichen und anziehenden Erörterungen v. Rougemont's über die Bibel, ihre Autorität und Inspiration. Er sucht ein wirkliches historisches Verständniß der Offenbarung zu gewinnen und zu begründen, und seine Auffassung enthält jedenfalls sehr beachtenswerthe Winke für die biblische Theologie, wenn sie auch einen principiellen Mangel erkennen lassen sollte. Denn sein Standpunkt leidet daran, daß er sich bei allem Streben nach lebendigeren Anschauungen doch von gewissen äußerlichen Begriffen des älteren Supranaturalismus nicht trennen kann, ja im Eifer für die Feststellung einer Autorität der Lehre ausdrücklich zu denselben zurückgreift. Indessen ist es wohl der Mühe werth, seine Ansichten nach dem Gange seiner eigenen Darstellung kennen zu lernen.

Rougemont unterscheidet zwischen dem A. und dem N. T. nach Kategorien, deren volle Bedeutung uns später im Zusammenhange seiner christologischen Lehre erhellen wird. Das A. T. nämlich fällt in das Gebiet der psychischen Welt, wie er sie nennt, im Unterschiede von der pneumatischen des Neuen Testaments. Die Propheten des A. T. sind Propheten Gottes, d. h. des Vaters; der Geist, der sie erfüllt, ist sein Geist, der Geist Gottes, aber noch nicht der heilige Geist (1. Bf.). Die Inspiration der Schriften dieses Bundes heißt daher geradezu die psychische Inspiration (2). Dieser Geist Gottes, der die Propheten treibt, ist ihnen nicht immanent; das ist das Unterscheidende dieser Stufe, daß der Geist Gottes nur mit den Gläubigen ist, während derselbe auf der Stufe des Neuen Testaments ebenso wohl mit als auch in denselben ist; im Himmel einst wird er ganz immanent, nicht mehr mit uns sein (12). Die alttestamentliche Offenbarung hat selbst ihre Entwicklungsstufen, welche durch die Namen des Sehers (חֹזֵה), des Sprechers (דְּבָרִי) und des Schauers (רֹאֵה) dargestellt sind, und da unter die letzteren unsere großen kanonischen Propheten gerechnet werden, die Seher aber auf die älteste Zeit beschränkt sind und die Sprecher die Mitte einnehmen, so entspreche diese Eintheilung der Eintheilung der alttestamentlichen Bücher. Aber auf allen diesen Stufen bleibt das Verhältniß des Geistes Gottes zum Menschen, so zu sagen, ein mechanisches oder ein quantitatives. Er bleibt ihm äußerlich, die Offenbarung ist daher immer nur eine augenblickliche, beschränkte, stückweise. Damit hängt der Charakter der Dekonomie zusammen, das Gebundensein an eine heilige Schrift, das Aufgehen des Cultus in Ceremonie, der Priesterstand gegenüber einem unmündig bleibenden Volk, die Verfassung des Volkes nicht als Gemeinde, son-

bern als Reich, die Einheit von Staat und Kirche (12). Was uns fremdartig ist im A. T., in seinem Geseze, seinen sittlichen Ansichten, das gehört eben dem psychischen Charakter der Stufe an, und darf nicht nach christlichen Grundsätzen und Erkenntnissen beurtheilt werden. Der psychische Mensch hat eine andere Moral als der pneumatische. Gott hat sich theils zu seiner Schwachheit herabgelassen, theils hat er sich hier ganz nach seiner Gerechtigkeit geoffenbart und hat sich in der Vollstreckung seiner wunderbaren Gerichte der Menschen bedient, wie einer Kraft der Natur (18). Gerade weil das A. T. eine ganz andere Stufe des Lebens darstellt, die nicht bloß quantitativ, sondern qualitativ von der neutestamentlichen verschieden ist, ist auch der Fortschritt im Uebergange von der einen Deconomie zur anderen ein positiver, conservativer (10). Die frühere Stufe behält dabei ihre ganze Geltung, ihre ewige Wahrheit, und dies erklärt auch die Aussprüche Jesu über die unauflösliche Gültigkeit des Gesetzes. Wie aber das pneumatische Leben dem A. T. noch fremd ist, so auch das Wort Gottes. Fragt man, wie dabei doch die Weissagung auf Christus möglich gewesen, so antwortet der Verf.: die Propheten haben nicht ihn selbst, sein Wesen erkannt; Gott zeigte ihnen nur Einzelnes, was auf ihn Bezug hatte, zu seiner Zukunft gehörte, und dies haben sie verkündet (7).

Diese ganze Auffassung der alttestamentlichen Deconomie in ihrem Verhältnisse zur neutestamentlichen ist originell und geistvoll durchgeführt; sie ist geeignet, mit Einem Schlage viele Anstöße zu beseitigen, viele Schwierigkeiten zu überwinden. Ihre Wahrheit ist, daß sie eine historische Ansicht vom Gange der Offenbarung erstrebt; aber das Bedenkliche und Schiefe derselben ist, daß sie den Bund des Gesetzes zu begreifen sucht, ohne den Mittelpunkt der Betrachtung in der Thatfache der Sünde zu nehmen. Das Gesetz ist der Zuchtmeister, aber der Zuchtmeister, der Alles in der Sünde beschließt. An die Stelle der Sünde setzt Rougemont den psychischen Menschen, als ein Naturphänomen. Alter und neuer Bund begreifen sich daher nicht in ihrer Einheit und ihrem Unterschiede aus einem ethischen Proceß der Entwicklung von unten und der Offenbarung von oben, sondern sie stehen neben einander wie zwei Reiche der Natur, eine niedere und eine höhere Classe von Geschöpfen und von Gesezen ihres Lebens. Und hierdurch bleibt die geschichtliche Auffassung, zu welcher ein Ansaß gemacht ist, ein bloßer Schein. Auch die Thätigkeit Gottes wird mechanisch zerrissen, die Abscheidung der Offenbarungsperioden erinnert an gnostische und montanistische

Irrthümer. Sie widerspricht vielfachen Aussagen des N. T., der Grundanschauung desselben über die alttestamentliche Oekonomie und den biblischen wie kirchlichen Begriffen über die Einheit der ganzen Offenbarung und die Unzertrennlichkeit des offenbaren Gottes. Alles dieß hängt damit zusammen, daß an die Stelle des ethischen Processes eine natürliche Verschiedenheit gesetzt ist, und im letzten Grunde, daß die Lebenszustände in Erkenntnißstände umgesetzt sind.

Der psychischen Offenbarung steht die pneumatische gegenüber. Christus ist der zweite Adam, der pneumatische Mensch, aber durch ihn ist die Lebensquelle des heiligen Geistes der ganzen Menschheit erschlossen. Jesu Stiftung ist eine gedoppelte, sein Wort und der Geist. Das ist die wahre Mitte zwischen den Einseitigkeiten der katholischen und der protestantischen Auffassung, daß man beides in der Einheit, das Wort und den Geist, begreift und festhält. Die Geisteswirkung selbst aber ist auch eine doppelte, die allgemeine des neuen Lebens und die besondere der Inspiration (1). Der Geist als Lebensquelle ist für Alle gegeben, als Wahrheitsquelle in der Erkenntniß von Christo nur den Aposteln (7). Die Apostel sind die eigentlichen Zeugen Jesu. Sie haben die Erfahrung von ihm, das Wort, und der Geist tritt hinzu, das Wort in ihnen bestätigend und sie zum Zeugniß über dasselbe befähigend. Sie sind aber nicht bloß freiwillige Zeugen Jesu, sondern sie haben das Amt und den Beruf erhalten, von ihm zu zeugen. Das ist eben das Apostelamt. Dasselbe zerfällt in das Amt der Mission und in das Hirtenamt; aus welchem die Aemter in der Kirche herausgewachsen sind. Diese sind im Einzelnen nicht durch die Schrift, geschweige durch Jesum selbst normirt, aber daß Aemter bestehen, daß ein Hirtenamt ist, das ist nach Ephes. 4 göttliche Einrichtung, obwohl diese Aemter nicht zum Herrschen bestimmt sind und keine andere Gewalt als die Autorität des Wortes und Geistes haben sollen. Denn Autorität schließt die Freiheit nicht aus, im Gegentheil sie ist da und muß bleiben in der Kirche, um die Glieder zur Freiheit zu erziehen. Die Gemeinde aber hat den Geist in anderem Sinne; das allgemeine Priesterthum ist das persönliche neue Leben der Kinder Gottes aus dem Geiste. Dieser Unterschied ist angezeigt durch die doppelte Geistesmittheilung, Joh. 20 und Apostelg. 2. Diese doppelte Mittheilung ist nöthig, weil der Geist zugleich auf Erden und im Himmel ist. So war er auf Erden in Jesu und mußte von ihm persönlich den Aposteln übertragen werden.

Aber er mußte auch als das eigentlich himmlische Leben ihnen und allen Gläubigen von oben her ertheilt werden (8. 17).

Wir erkennen auch hier einen gewissen Dualismus, welcher sich schon in der Auffassung der alttestamentlichen Offenbarung kundgegeben hat. Die Stellung der Apostel in der Kirche als Säulen der Wahrheit geht nicht hervor aus dem Leben, welches sie empfangen und in ganz ausgezeichnete ursprünglicher Weise empfangen, sondern sie ist begründet auf eine abgesonderte Geistesmittheilung, eine besondere Amtsautorität. Ist diese Theorie dem Princip der Autorität zu Lieb erfunden? Man kann es glauben; denn Herr v. Rougemont legt einen sehr großen Werth auf dieses Princip, er wird nicht müde zu wiederholen, daß Autorität sein muß für die Gläubigen um ihrer Schwachheit willen, daß es die göttliche Autorität ist, welche uns, die Kinder, aus unserer Schwachheit zur Freiheit erzieht. Aber es ist dieß ohne Zweifel doch nicht der alleinige Grund dieser Lehre von doppelter Geistesgabe, sondern dieselbe ist nur die weitere Folge einer mechanischen Auffassung, welche im Begriffe der Offenbarung nicht überwunden ist, davon daß der Schwerpunkt derselben in die Erkenntniß fällt, in die Mittheilung der Wahrheit, nicht in die Erlösung des Lebens.

Zwar stellt Rougemont als die erste Bedingung für das Verständniß der Bibel die Einsicht voran, daß sie nicht ein abstractes Lehrbuch ist, wie der Koran, sondern eine historische Schrift, die historisch verstanden sein will. Ihr Inhalt ist das geschichtliche Zeugniß. Damit hängt auch zusammen, daß sie nicht etwas absolut Nothwendiges für die christliche Kirche ist. Im Wesen des alten Bundes lag es, an ein geschriebenes Gesetz gebunden zu sein; in der Kirche des neuen Bundes sind die heiligen Schriften nur ein relatives Bedürfniß; daher auch kein Befehl Jesu zu ihrer Veranstaltung. Die Kirche bestand nicht nur ehe die Schrift war, sie war auch schon vorher infallibel durch ihre Tradition, deren Echtheit ihre Garantie hatte in der Handauslegung und dadurch gegebenen Geistesmittheilung. Aber der Natur der Sache nach erwuchs das Bedürfniß der Schrift neben der Tradition aus der Unfähigkeit der letzteren, den ganzen der Kirche nothwendigen Stoff festzuhalten, und aus der Zweckmäßigkeit eines Correctivs. Christus hat die Autorität der alttestamentlichen Schrift ganz anerkannt. Dieß gehörte zu seiner Fleischwerdung, in welcher er unter das Gesetz gethan war. Er hat damit den Charakter jenes Bundes bestätigt, aber er hat sich auch als der zweite Adam, der pneumatische Mensch, ganz

frei von ihr gewußt und diese Freiheit verkündet. Uns ist das A. T. nützlich, aber es ist uns nicht mehr Gesetz. Das eben ist der Fehler der reformirten Kirchen, daß sie die gesammte Schrift Alten und Neuen Testaments als Gesetz aufgefaßt haben, während Luther seinerseits den Fehler machte, die Autorität des Amtes umzustürzen, wodurch dann der Rationalismus offenen Einzug hatte. Denn eben weil die Bibel nur eine relative Nothwendigkeit hat, bleibt neben ihr das ganze Recht und die ganze Autorität der Tradition bestehen, und diese liegt im Amt und in der Geistesgabe desselben durch die Handauslegung. Die Infallibilität der Kirche ist in gewisser Weise unabhängig von der Schrift gesichert; denn sie ruht auf dem lebendigen Fortwirken des Geistes, aber dieser ist nicht blos der providentiell, wie er will und wo er will, wirkende und mit seiner Macht eingreifende Geist, sondern er ist der dem Amte anvertraute, durch dasselbe gesicherte Geist, der im Besitze der Kirche ist.

Wir sehen, der Verf. erkaufte sich die freie und unbefangene Ansicht, welche er von der Bibel, ihrem Inhalte und ihrer Stellung, hat, durch Zugeständnisse, welche er durch eine romanisirende Lehre macht; er spricht selbst aus, daß er den Vorwurf des Pusehismus erwarte, denselben aber in seiner Ueberzeugung nicht scheue. Auch bemüht er sich, seine Ansicht mit seinem evangelischen Glauben zu vereinigen. Aber zu einer Einheit kommt es nicht, nur zu einem Schwanken und Imitiren von Sätzen, die sich im Grunde widersprechen. Die Geistesgabe, welche dem Amte innewohnt und in ihm durch die Handauslegung vererbt wird, garantirt die Unfehlbarkeit der Kirchenlehre. Aber diese Unfehlbarkeit besteht doch nur darin, daß die Kirche die Hauptlehren irrtumslos bewahrt, während sich in Dingen, die nicht ebenso fundamental sind, Irrthümer einschleichen können, wie denn thatsächlich die römische Kirche die Irrthümer der Hierarchie, des Primates, der Verkheiligkeit angenommen hat. Doch diese und alle ähnlichen Erfahrungen dürfen den Satz nicht umstoßen, daß Christus in seiner Kirche bleibt, auch mit seiner Erkenntniß, und so das alle Irrthümer überwindende Fundament erhalten wird. Andererseits ist auch in dem Geiste, der allen Gläubigen gemein ist und ihr allgemeines Priesterthum begründet, ein Mittel gegeben, die Verirrungen des Amtes zu überwinden. Obwohl derselbe zunächst nur die persönlichen Rechte des Zutritts zu Gott mit sich bringt, so hat er doch auch die Kraft, in dem Falle, wenn die Irrthümer über den Geist der Lehre, der der Kirche im Amte gegeben ist, mächtig werden, in's Mittel zu treten. Es kann

sich dann aus der Mitte der Gläubigen eine neue Geistesbegabung des Amtes, welche in Wahrheit einer neuen Schöpfung von oben gleichkommt, und eben damit ein neuer Anfang der unverfälschten Tradition erheben. Die Hülfe und Herstellung der Wahrheit ist im Nothfall auch für unsere Zeit nur von einem großen ökumenischen Concil zu erwarten (9).

Wir wollen nicht weiter an den abschüssigen Pfad, auf welchem sich diese Theorie bewegt, erinnern. Aber es ist leicht zu sehen, wie dieselbe zwischen unvereinbaren Gegensätzen schwankt. Auf der einen Seite ist es Christus, der Herr der Kirche, der mit seiner unsichtbaren Gegenwart und Kraft dieselbe in der Wahrheit erhält. Auf der anderen Seite die Erkenntniß dieses Herrn, deren irrthumslose Erhaltung durch die Einrichtung des Amtes und den demselben verliehenen Geist der wahren Ueberlieferung gesichert ist. Auf der einen Seite ruht die Unfehlbarkeit des Glaubens der Kirche auf der sicheren Ueberlieferung durch den Amtsgeist, auf der anderen in der Macht und Freiheit des Gemeingeistes. Die großen Irrthümer der römischen Kirche, welche gegen die Unfehlbarkeit der bischöflichen Tradition streiten, werden nicht geleugnet, aber sie werden klein gemacht, damit jene Unfehlbarkeit wenigstens für die fundamentalen Wahrheiten gerettet werde. Allein war es nicht eben die Lehre von jener Sicherheit und Reinheit der apostolischen Ueberlieferung durch das Bisthum und Rom insbesondere, welche das Fundament der Irrthümer bildete, nicht aber der Wahrheit, die sich vielmehr trotz ihrer durch das Wirken des Herrn in seiner Kirche erhielt?

Auch in die Lehre von der Inspiration (19—24) hat dieser Irrthum seine Schatten getragen, so viel Treffliches auch in der Entwicklung derselben enthalten ist. Die Inspiration ist Ekstase, aber Ekstase mit Bewußtsein. Das heißt: die Thätigkeit des Geistes ist eine übernatürlich gewirkte, der Inhalt seiner Erkenntniß ein von Gott wunderbar gegebener, aber in das selbstbewußte Denken eingegangener. Gottes Geist ist persönlich und vereinigt sich mit der Person des Menschen. Es ist kein mechanisches Verhältniß, bei welchem der Eine im Andern aufgehen, entweder das menschliche Bewußtsein den Geist Gottes verschlingen, oder der Geist dieses Bewußtsein absorbiren würde, sondern der menschliche Geist darf sich selbst haben, sich selbst bejaht finden in der Vereinigung des göttlichen mit ihm. Diese Einwohnung des Geistes Gottes im Menschen, diese Durchdringung des letzteren vom ersteren ist die ganze Inspiration, ist ihr wahrer Begriff. Daraus folgt, daß die Rationalisten irren, welche eine In-

spiration anerkennen nur als Belebung, Erhöhung des menschlichen Geistesvermögens durch eine göttliche Kraft, eine Atmosphäre, in welche es gesetzt ist. Ebenso aber haben diejenigen Orthodoxen oder Ultraprotestanten Unrecht, welche außer der Inspiration der Personen eine besondere Inspiration der Schriften, das Dictirtsein derselben durch den Geist Gottes lehren. Die Bestreitung dieser Inspirationslehre ist Herrn v. Rougemont besonders angelegen. Er zeigt, wie die Bibel selbst keinen Unterschied mache zwischen der Inspiration des geschriebenen und des gesprochenen Wortes, wie eine solche Inspiration uns gegenüber vom Inhalte der Schrift, von allen kleinen Ungenauigkeiten, von jeder Variation, z. B. in der Darstellung der Evangelien, in unauf löbliche Schwierigkeiten und Widersprüche verwickle, wie diese Ansicht, eben weil sie die freie menschliche Thätigkeit ganz aufhebe, streng genommen ebenso wenig von Inspiration reden könne als die andere, welche den anderen Factor, den göttlichen Geist, zu einem unbestimmten und unbestimmbaren Einfluß herabsetze. Es bedarf keiner besonderen Inspiration der Schrift, eben weil die Personen inspirirt sind. Aber eine solche besondere Inspiration der Schrift streitet auch gegen den wahren Begriff der Inspiration; denn sie setzt unter allen Umständen ein mechanisches Verhältniß und hebt das persönliche Einwohnen des Geistes im Geiste auf. Sie streitet gegen den Augenschein der Bibel selbst, denn diese zeigt uns, daß die menschliche Individualität der Schriftsteller nicht vernichtet oder unthätig gewesen ist, sondern daß der Geist Gottes in dieselbe eingegangen ist. Der Geist hat seinen Werkzeugen nicht die Thatfachen, von denen sie reden, inspirirt, er hat ihnen das übernatürliche Verständniß derselben erschlossen, sie in den Plan Gottes eingeführt. Er hat auch Lehren, Wahrheiten der Erkenntniß, der Moral, heilige Gefühle nicht dictirt, als ein schlechthin Neues, er hat die Wahrheit dem Individuum erschlossen, indem er die innere Welt desselben umwandelte, neu beleuchtete. So sehen wir es bei Paulus, bei Moses, Salomo, Hiob; die Wahrheit Gottes ist dabei unfehlbar, aber sie hat sich den psychischen Grund, in welchem sie einkehrte, dienstbar gemacht. Dieß führt nicht dahin, daß man in der Schrift auswählen muß, was man für göttlich halten will. Allerdings müssen wir gewisse Grenzen der Inspiration annehmen. Der Geist Gottes hat seinen Werkzeugen nicht Alles geoffenbart, was zu den Wahrheiten seines Reiches gehört, es blieb ausgeschlossen, was damals zu wissen nicht nöthig war; er hat die Dinge, welche nicht zum Reiche Gottes gehören, oder die auf dem

gemeinen Wege nicht gewußt werden konnten, nicht geoffenbart. Es giebt bei ihm einen Unterschied von Wesentlichem und Unwesentlichem, einen Unterschied, welchen auch wir zu erkennen vermögen, welchen auch die Ultras unter uns anerkennen müssen; sie helfen sich nur damit, daß sie, was sie bei ihrer buchstäblichen Auffassung nicht zurechtlegen können, verdrehen. Aber mit dem Allem unterscheiden wir nicht zwischen Schrift und Wort Gottes. Eine solche mechanische Ausscheidung des Inspirirten vom Nichtinspirirten ist unmöglich. Vielmehr ist die göttliche und die menschliche Thätigkeit überall unzertrennlich; selbst da, wo die menschliche zu überwiegen scheint, ist doch die göttliche ganz in ihr; denn es ist die Person und die ganze Person, welche von ihr durchdrungen ist. Allerdings ist diese Person, wie der Sünde, so auch dem Irrthum noch ausgesetzt, aber schon die Ausübung des Amtes selbst ist eine Schutzwehr gegen das Eindringen desselben. Und die Garantien der Amtspflicht und des Amtsbewußtseins sind erhöht in der concentrirten Thätigkeit des Schreibens im Amte. Psychologisch schon ist daher der Irrthum höchst unwahrscheinlich in den Schriften. Thatsächlich sind diese aus einem einigen Gusse des Geistes herausgeboren; ihre Unfehlbarkeit kann daher ohne Bedenken angenommen werden.

Diese Ausführungen über die Natur der Inspiration als einer geistigen Einwohnung und über den persönlichen Charakter der Inspiration gehören zu dem Gelungensten des Buches. Aber es erhellt aus der gegebenen Skizze, daß sie nicht rein durchgeführt sind. Der Verf. hat immer noch eine andere Unfehlbarkeit im Sinne, als die sich aus dem normativen Charakter des apostolischen Lebens und Geistes, aus der geschichtlichen Stellung und Begabung der Apostel ergiebt, eine Unfehlbarkeit der Lehre als solcher, und das Hereinspielen dieses Begriffes erzeugt auch hier ein gewisses Schwanken. Aber er ist in Gefahr, noch äußerlicher zu werden. Er unterscheidet auch hier eine allgemeine Inspiration der ganzen Gemeinde, welche jedoch nur receptiv ist, nur die Empfänglichkeit für die geoffenbarte Wahrheit begründet. Activ ist nur die besondere Inspiration theils in erster Linie der Apostel, theils in zweiter der neutestamentlichen Propheten. Und so ist er dann selbst geneigt, Inspirationsgrade unter den Evangelisten je nach der persönlichen Stellung äußerlich zu fixiren.

Aber das Inspirationsdogma bedarf auch in unserer deutschen Theologie noch zu sehr der Revision seiner näheren Bestimmungen, als daß wir befugt wären, hier über das Einzelne mit dem Verf. zu rechten. Bedenkt man, wie die Sachen in der gläubigen französischen

Theologie stehen, so kann man diese energische und beredte Durchführung des Princip's der organischen Ansicht, welche in Deutschland längst zum Worte gekommen ist, nur freudig willkommen heißen; sie hat auch bei Herrn v. Rougemont ihre Frucht getragen. Denn auf diesem Grunde steht jene historische Gesamtauffassung der biblischen Offenbarung, welche sich durch sein ganzes Werk hindurchzieht und so viele treffliche Beobachtungen, so viel lebendiges Verständniß der biblischen Geschichte und der biblischen Schriften mit sich geführt hat.

Gerade dieß aber giebt dem Werke seine Bedeutung; es weht ein Geist des geschichtlichen Verständnisses der Bibel darin, ein lebendiger, viele fruchtbare Keime in sich tragender Geist. Dieser Geist ist besser als die Theorie, als die Dogmatik. Die letztere hat sich von den Voraussetzungen eines äußerlichen Supranaturalismus noch nicht frei gemacht. Sie ist von allerlei kirchlichen Wünschen beeinflusst. Aber das Verständniß der Schrift selbst ist stärker als diese Einflüsse. Und gerade diese Lichtseite ist es, in welcher die deutsche Theologie einen ihr verwandten Geist begrüßen darf.

Wenn wir uns nun der christologischen Frage im Allgemeinen zuwenden, so haben wir vor Allem zwei erfreuliche Thatfachen zu constatiren: die eine, daß die Proben, welche uns vorliegen, eine lebendige Arbeit auf diesem Punkte beweisen; die andere, daß in dieser Arbeit die historische Methode der biblischen Theologie ergriffen ist.

Von diesem Gesichtspunkte aus wissen wir die Schrift Herrn Coquerel's zu schätzen, wenn wir auch mit ihren Ergebnissen nicht einverstanden sein können. Sein Gedanke ist, der Friede der Kirchen, die Einheit des gemeinsamen christlichen Bekenntnisses sei herzustellen durch die Erkenntniß der Person und des Werkes Christi. Zu diesem Behufe durchgeht er die biblische Lehre von Christus, sofort aber auch die christologischen Systeme, die geschichtlich in der Kirche aufgetreten sind. Das Resultat dieser Ueberschau soll ihm den Boden und den Wegweiser geben für den richtigen Begriff, welchen er im Zusammenhange seiner ethischen Ansichten über die Menschheit feststellt und durch eine Betrachtung der wichtigsten Seiten der Geschichte Jesu bestätigt. Das Interesse seiner ganzen Untersuchung ist ein dogmatisches, sogar ein praktisches, aber die Methode seiner Beweisführung ist wenigstens der Absicht nach die historische, die biblisch-theologische. Im Sinne dieser Wissenschaft streitet er gegen die unterschiedlose Benützung der neutestamentlichen Schriften zu dogmatischen Zwecken, für die An-

erkennung der verschiedenen Lehrthypen, der Individualität der Organe, welche der biblischen Wahrheit diesen mannichfaltigen Charakter gegeben haben (Cap. 1 und besonders 3, auch 13).

Freilich von einer organischen Auffassung dieser Mannichfaltigkeit, von einer eigentlichen Geschichte mit dem Nachweise eines Fortschrittes oder einer Entwicklung nach einem inneren Gesetze ist dabei kaum etwas zu merken. Die neutestamentlichen Schriftsteller sind eben Individuen, und ihre Lehrthypen ruhen auf dem Recht der Individualität. Die Mischung derselben ist eine wohlthätige providentielle Anordnung; denn sie giebt dem Neuen Testamente einen Charakter der Universalität, den es sonst nicht hätte (C. 13). Das heißt, es ist dadurch geeignet, auch die verschiedenartigen Bedürfnisse des Glaubens zu befriedigen, das Bedürfniß dessen, der bei den einfachsten Thatfachen und Wahrheiten stehen bleibt, und dessen, der sich dieselben mit Hülfe metaphysischer Speculationen zurechtzulegen sucht. Denn dieß sind die beiden Gesichtspunkte, unter welche ihm zuletzt alle Unterschiede der neutestamentlichen Christologie fallen. Er versucht einen historischen Gang, anhebend mit den paulinischen Briefen, an welche sich der Hebräerbrief anschließt, fortgehend sodann zu den Synoptikern, Jacobus, der Apokalypse, Petrus und der Apostelgeschichte, und endlich mit Johannes schließend. Dieser Gang stellt aber nicht den Fortschritt der Geschichte dar. Paulus repräsentirt die speculirende Christologie, einen Begriff, der zwar weit entfernt ist, Gott und Christus zu vermengen oder die Menschheit Christi zu verkennen, aber doch der Person Präexistenz und wesentliche Beziehung zur Gottheit zuschreibt. Die Synoptiker dagegen repräsentiren den einfachen historischen Begriff; Christus ist ihnen der Messias, alles Außerordentliche in seiner Geschichte ist nur darauf zu beziehen, was über sein höheres Verhältniß zu Gott ausgesagt ist, z. B. namentlich Matth. 11, 27, geht nicht auf das Wesen seiner Person, es ist damit nur ausgesprochen, daß er seine Gotteserkenntniß von Gott selbst hat. Auch der Taufbefehl ist nur ökonomisch zu erklären. Mit dieser mehr nur negativen Anschauung hat sich dieser einfachere Standpunkt begnügt. An diese beiden Vorgänger schließen sich die übrigen Lehrbegriffe an. Sie fallen sämmtlich unter diese Typen. Auf Seite der Synoptiker steht Jacobus, die Apokalypse, die Apostelgeschichte. Auf der paulinischen Seite stehen außer dem Hebräerbrief noch Petrus, d. h. der erste petrinische Brief, und als höchste und reichste Durchbildung dieses Glaubens Evangelium und Briefe des Johannes. Das Resultat der ganzen

Betrachtung ist daher eben nur, daß hier zwei Anschauungen vorliegen, zwischen welchen wir die Wahl haben, je nachdem die Neigung uns zur einen oder zur anderen hinzieht. Aber wir haben Herrn Coquerel Unrecht gethan, wenn wir sagten, seine Darstellung zeige keinen Fortschritt der Geschichte auf. Er will einen solchen nachweisen. Der Fortgang ist nach ihm (C. 12) dadurch erklärt, daß der eine dieser Schriftsteller allemal auf den andern oder die andern, seine Vorgänger, Rücksicht nimmt. Zuerst schrieb Paulus. Die Synoptiker kamen nach und fanden seine Christologie überflüssig, sie wollten eben das zeigen, daß man sich auf eine einfachere zu beschränken habe. Zuletzt kam Johannes und zeigte wiederum, daß jene metaphysischen Begriffe doch das Wahre enthalten. Es wird nicht nöthig sein, diese Auffassung historisch zu widerlegen, aber es leuchtet auch ein, daß sie in der That keinen geschichtlichen Fortschritt, sondern nur ein Hin- und Herschwanken der Geschichte zwischen zwei Standpunkten kennt.

Bei dieser Beschaffenheit der Schriftausagen über Christus ergibt sich für Herrn Coquerel, als sicheres Resultat, daß man durch eine bloß buchstäbliche Exegese in dieser Frage nicht zum Ziele gelangt. Es muß daher ein anderer Weg eingeschlagen werden. Einestheils prüft er die vornehmsten christologischen Theorien, ob sie etwas allgemein Befriedigendes darbieten, nämlich das nicänische, das arianische und das socinianische System. Anderntheils stellt er gewisse dogmatische Hauptwahrheiten, d. h. Aussagen der natürlichen Theologie, des menschlichen Bewußtseins, über den Begriff Gottes und des Menschen auf, mit welchen die richtige Theorie über Christus übereinstimmen müsse, und an welchen sie daher gemessen werden könne. Er tritt sehr bestimmt gegen den Pantheismus in die Schranken, sein Gottesbegriff kommt aber im Wesentlichen nicht über den des Unendlichen hinaus. In Betreff des Menschen behauptet er entschieden die Freiheit des Willens, welche ihm übrigens fast mit dem Begriffe der Individualität zusammenzufallen scheint. Daneben aber betont er auch die Solidarität, in welcher das Individuum dem Geschlechte, der Gesamtheit angehört, und welche allein die Allgemeinheit des Verderbens erklärt, wiewohl dieses schließlich nicht als Gattungseigenschaft begriffen, sondern nur aus einem ersten Willensacte abgeleitet werden darf. Die drei christologischen Systeme nun befriedigen ihn sämmtlich nicht. Er findet, daß die nicänische Lehre ebenso sehr die Unendlichkeit, das ist die Einheit, Gottes verkenne wie die wirkliche Menschheit Christi und sich nur pragmatisch aus der Opposition gegen die Gnosis erklären lasse. Aber

auch der Arianismus leidet in Ansehung der Menschheit Christi an der gleichen Schwierigkeit. Der Socinianismus dagegen in seiner älteren historischen Form mußte den Aussagen des N. T. Zwang anthun, und der moderne, welcher dieß vermeiden will und daher in dieser Aussage eben nur die Privatmeinung der neutestamentlichen Schriftsteller erkennt, von welcher er sich dispensiren dürfe, stellt hiermit die unglaubliche Annahme auf, daß gerade dieser hochwichtige Punkt in der Offenbarung ohne Fürsorge gelassen worden sei. Aus allem diesem ergibt sich, daß überhaupt auf dem metaphysischen Wege in der Christo-logie kein befriedigendes Ergebniß zu gewinnen ist. Es ist lediglich psychologisch zu erklären, welchem von diesen drei Systemen Jemand anhängt, und es wird deßhalb immer der gleiche Streit zwischen denselben bleiben.

Was bleibt aber nun, wenn diese sämtlichen christologischen Theorien zu verwerfen sind? Herr Coquerel scheint trotz seiner Verleugnung des alten und neuen Socinianismus doch auf denselben zurückzukommen, wenn er als die einzig sichere Thatsache, von welcher auf Grund der Bibel wie des Erlösungsbegriffes auszugehen sei, die unzweifelhafte Menschheit Jesu aufstellt, seine Menschheit, welche dadurch nicht an Wahrheit einbüße, daß sie ein Mystrium in sich begreife; denn im Grunde liegt ein solches in jeder Individualität. Aber allerdings müsse man anerkennen, daß die Menschheit Jesu mit gewissen Restrictionen auszusprechen ist. Diese Restrictionen liegen in dem Maße seines Wissens. Daß er sein Wissen von Gott hat, unterscheidet ihn noch nicht von anderen Menschen, aber das ist etwas Höheres, daß er einen Blick hat in andere Seelen und in die Zukunft. Uebrigens gehört dieses höhere Wissen, welches ihm für seinen messianischen verantwortlichen Beruf nöthig war, gerade dadurch wieder zu seiner menschlichen Verweisung, es ist in seine menschlich-sittliche Selbstbewährung untrennbar versflochten. Herr Coquerel nimmt weder Allwissenheit Jesu noch eigentliche Infallibilität an, nur ein von Gott und zwar durch fortgesetzte Geistesmittheilung verliehenes Wissen, welches unendlich höher als das unsere ist, und Freiheit von Irrthümern verlangt er für dasselbe auf dem religiös-moralischen Gebiete. Was er daher auf diesem Gebiete für Irrthum hält, so den Glauben an Dämonen und ihre Besetzungen und die Erwartung der Parusie, das erklärt er für Accommodation und giebt sich viele Mühe, diese zu rechtfertigen, als das Pflanzen höherer Erkenntniß unter Duldung der vorhandenen unvollkommenen. Bei der Parusie nimmt er übrigens auch eine Verwirrung der doppelten Erwartung (nämlich von Jeru-

salems Untergang und dem letzten Ende) im Geiste der Jünger an und combinirt dieß mit dem Vorigen so, daß Jesus eben diese Verwirrung geschont hätte.

Die wahre Größe Jesu liegt indessen nicht blos in diesem höheren Wissen, sondern in seiner sittlichen Vollkommenheit. Diese fällt zusammen mit seinem messianischen Amte. Es kommt also Alles darauf an, einestheils zu zeigen, daß sein Leben ein wirklich menschliches, wenn auch in sittlicher Reinheit, war, und andrentheils daß er sein messianisches Amt übernahm und durchführte in freier sittlicher Aneignung und Bewährung. Jenes erweist sich besonders an seinem Familienleben, und Herr Coquerel ist bemüht, die sparsamen Spuren der Beziehungen desselben aus den Evangelien möglichst in's Licht zu setzen, wobei freilich die Hauptarbeit auf den wissenschaftlich fast überflüssigen Beweis verwendet ist, daß er leibliche Brüder gehabt habe, Brüder, welche ihn und ihr Verhältniß zu ihm nach Marc. 3 nicht recht, wenigstens nicht immer begreifen wollten, weshalb er in Joh. 7 strafend gegen sie zu verfahren veranlaßt ist. Der menschlich-moralische Charakter seines messianischen Berufes aber erhellt aus den Spuren geistiger Entwicklung innerhalb desselben, wie Joh. 17, 19 und besonders Joh. 5, 20, einer Entwicklung, deren Stufen wir zwar nicht mehr näher zu beschreiben vermögen, mit Ausnahme etwa der großen Wendepunkte in Joh. 12, Matth. 26, 36 ff., Parall. Sehr scharf aber tritt ihr Anfang bei der Taufe durch Johannes und der Versuchung in ihrem Charakter hervor. Die Taufe, mit welcher eine Geistesmittheilung von Seiten Gottes verbunden ist, bezeichnet den Augenblick, wo er sich innerlich fertig und reif zum Auftreten fühlt, und damit beginnt, daß er in den Kämpfen des Tages sich auf die Seite des Täufers schlägt; die Versuchung aber beweist die ganze Freiheit seiner Entschlüsse und den sittlichen Charakter derselben. Die gemeinmenschlichen Versuchungen des Fleisches waren für ihn nach der Höhe seines geistigen Lebens nicht vorhanden; was ihn betreffen konnte, war eben nur die messianische Versuchung, sie ist aber formell eine rein menschliche. Die innerlichen Erlebnisse in der Wüste bezeichnen nur einen Höhepunkt dieser Versuchungen; eigentlich dauern dieselben über sein ganzes Leben hin. Auch in seinem Leiden beweist sich der menschlich-sittliche Charakter seines Berufes. Denn das Leiden ist allerdings auch für ihn vermöge der Solidarität, in welcher die ganze Menschheit steht, eine gegebene Sache; es ist aber von ihm als Individuum doch frei übernommen. Auch sein Tod ist eine That seiner Freiheit und

eben darum mußte er auferstehen, um diese Freiheit zu beweisen, aber auch zugleich, um evident zu machen, daß der Tod für die Seele nur eine Veränderung des Zustandes ist, was er nur andeutungsweise hatte lehren können. Zu diesem Behufe geschah es, daß er das Instrument seines Leibes noch einmal auf die kurze Zeit eines Zwischenzustandes benutzte.

Herr E. spricht sich auf Grund dieser biblisch-dogmatischen Erörterungen über das Leben Jesu, in welchen neben vielem Gewöhnlichen doch auch manche feine Bemerkung gegeben ist, ganz entschieden für die moralische Vollkommenheit Jesu oder für seine Freiheit von Sünde aus. Aber diese Vollkommenheit schließt nach ihm nicht den Fortschritt aus, von ihr aus giebt es noch ein Weiterkommen auf der Bahn zur Unendlichkeit hin. Und das eben ist das Messianische an Jesus, daß er diesen reinen Fortschritt, welcher ohne alle Trübung ist, an sich darstellt. Darin ist er das Ideal der Menschheit und ihr Vorbild. Die Sünde hat in der Welt durch die Solidarität des Geschlechtes eine große Macht bekommen, aber nicht so groß, daß nicht jede Sünde ganz freie That und daß nicht auf jedem Punkte ein reiner Anfang möglich wäre, ein Anfang, der zwar nicht mehr Unschuld, aber Vollkommenheit, perfection, setzt. In Jesus sehen wir diesen vollkommenen Menschen, das Neue Testament giebt ihn zu erkennen, die Evangelien durch die Schilderung seines Lebens in Ruhe, innerem Gleichgewicht, Gehorsam, Abwesenheit aller Neue, die Briefe durch den Gedanken des zweiten Adam. Hierdurch ist er das Vorbild, dessen Nachfolge die Aneignung des Heiles ist.

Wenn wir diese Anschauungen im Auge haben, vermögen wir zu erkennen, wie Herr E. nicht Socinianer sein und doch ganz von der Menschheit Jesu ausgehen will. Es ist die Idee des zweiten Adam und der Gedanke des sündlosen Ideales, was ihn leitet. Er will die Christologie ethisch aufbauen. Freilich werden wir dabei sagen müssen, daß er den biblischen Begriffen nirgends gerecht geworden ist. Denn dort handelt es sich überall und in erster Linie um das Verhältniß Jesu zu Gott und das göttliche Leben in ihm, und dieß bleibt hier kaum von ferne angedeutet und flüchtig berührt. Aber auch der ethische Begriff des menschlichen Ideales ist ein sehr ungenügender. Die Grundanschauung des endlosen Fortschrittes und der Gedanke einer sittlich vollendeten Persönlichkeit sind gar nicht zu einer wirklichen Vermittelung gekommen, die freilich auch unmöglich ist. Ueberdieß aber ist dieser vollkommene Mensch bei den Voraussetzungen über den sittlichen Zustand der Menschheit, so zu sagen, ein

zufälliges Ereigniß. Und hier eben zeigt sich, daß eine andere Grundlage für diese Person gefordert werden muß, wenn sie, auch in dieser dürftigen Ausstattung, nicht in der Luft schweben soll.

Bei alledem ist der Werth dieser Arbeit als Zeichen der Zeit nicht zu verkennen. Es ist viel vom gewöhnlichen Rationalismus darin, aber es ist immerhin auch ein Stück biblischer Theologie dabei, und das eben ist das Bedeutsame, daß die Macht der biblischen Gedanken immer mehr überall ihr Recht behauptet.

In viel höherem Grade ist dieß der Fall in den christologischen Ausführungen v. Rougemont's. Freilich müssen wir vorausschicken, daß sich hier noch mehr als bei seiner Lehre von der Schrift die Befangenheit in den Kategorien des älteren Supranaturalismus fühlbar macht, als hemmende Schranke für die lebensvolleren biblischen Gedanken. Es läßt sich dieß schon entnehmen aus seiner Ableitung des Offenbarungsbegriffes. Dieser soll sich in seiner Nothwendigkeit von selbst ergeben, wenn man das Gesetz der Erkenntniß, - welche durch die Synthese von Deduction und Induction zu Stande kommt, anwendet. Die angeborenen göttlichen Ideen bedürfen einer entsprechenden objectiven Thatsache, damit diese Synthese möglich werde. Freilich ist hierbei ganz übersehen, daß es sich um einen Begriff handelt, der eben nicht in den Gegensatz von Subject und Object fallen soll. Und diese Grundlegung ist nun von entschiedenem Einfluß auf die biblisch-theologischen Ansichten des Verfassers. Man sieht leicht, wie hier die Basis gegeben ist für eine historische Apologetik, wie die unseres älteren Supranaturalismus. Der Beweis muß ein geschichtlicher sein, denn die objective äußere Thatsache ist das Erste in der Offenbarung selbst, die innere Offenbarung ist nur die Bestätigung und Aneignung davon (19). Und wiederum handelt es sich bei der geschichtlichen Offenbarung letztlich leicht nur um eine Lehre, um die Gewißheit für eine Idee des Bewußtseins.

Uebrigens scheint uns die Voraussetzung, welche der Verfasser für seine Lehre von der Person Christi aufstellt, auf eine andere Grundlage zu führen. Hier geht er (2. Br.) aus von dem Gegensatze des ersten und zweiten Adam oder (vgl. oben) des psychischen und pneumatischen Menschen. Er begründet denselben nicht psychologisch oder dogmatisch, sondern historisch. Er stellt Beispiele aus dem A. T. und dem N. T. einander gegenüber, um den großen, durchgreifenden Unterschied zu erhärten, zu zeigen, wie tief, qualitativ, das ganze Geistesleben, die Frömmigkeit und Sittlichkeit der Besten

vor Christus unter dem steht, was wir im neutestamentlichen Reiche des Geistes als Früchte der Wiedergeburt aus demselben sehen. Diese niedrige Stufe des gesammten geistigen Lebens weiß er nicht anders als mit dem Begriffe „psychisch“ zu bezeichnen, einem Begriff, der zwar nirgends klar entwickelt ist, der aber in jedem Falle das Wesen der neutestamentlichen Offenbarung als eine Lebensmittheilung begründen zu wollen scheint. Aber dieser psychische Zustand ist ihm nicht ein durch die Sünde hervorgerufener, er ist der Stand des Menschen nach der ersten Schöpfung. Christus wäre unter allen Umständen gekommen, die Fleischwerdung des göttlichen Wortes war in jedem Falle nöthig, auch abgesehen von der eingetretenen Sünde. Es leuchtet ein, wie durch diese Auffassung die Lehre vom psychischen und pneumatischen Stand zusammenfallen kann mit jener Theorie der Offenbarung. Der psychische Mensch ist der Mensch, der auf seine Ideenwelt beschränkt ist. Sein Verlangen nach Gott ist nichts Anderes als das Bedürfniß der Ergänzung seines Bewußtseins durch that-sächliche Offenbarung. Es kann auch von diesem Begriffe aus die Offenbarung in erster Linie ganz die äußerlich historische und, was damit zusammenfällt, die Mittheilung einer Erkenntniß sein, so sehr das pneumatische Leben nach seiner Totalität als Stand der Wiedergeburt, der neuen Geburt des ganzen Menschen geschildert ist.

Sehen wir nun von diesen Grundlagen aus nach dem Beweise für die Gottheit Christi und der Auffassung derselben. Der Beweis ist im dritten und vierten Brief geführt. Er geht historisch zu Werke und gehört zum Gelungensten der ganzen Schrift. Obwohl nicht methodisch, nicht streng geordnet, ist er nicht bloß voll geistreicher Auffassungen und Gedanken, sondern auch voll beherzigenswerther Winke für das Verständniß der Evangelien. Der Verfasser beginnt damit, auf den unmittelbaren Eindruck der Echtheit der neutestamentlichen Schriften, der Evangelien insbesondere, hinzuweisen. Er erinnert, wie wichtig für die Echtheit des vierten Evangeliums der Umstand sei, daß Johannes seinen größten Gedanken, den der Fleischwerdung des Wortes, Jesu nicht in den Mund lege, wie seine ganze Darstellung ihr Wahrheitsgepräge habe, indem sie von einer selbsterfahrenen Thatsache, dem erlangten Geistesbesitze, der gewonnenen Gotteskindschaft, ausgehe (Joh. 1, 13). Sodann aber will er die Merkmale des Uebernatürlichen, Göttlichen, in der Person Jesu an seinem Auftreten und Reden nach synoptischer so gut wie johanneischer Darstellung aufweisen. Er hebt besonders die gleichmäßige Ruhe in seinen Reden

hervor: keine Spur von plötzlicher Begeisterung, raschem, momentanem Ergreifen der Wahrheit oder gar ekstatischer Steigerung, ganz im Unterschiede von der menschlichen Art gehobenen Geisteslebens. Hiermit steht in Verbindung der historische Styl seiner Rede, frei von symbolischer Dunkelheit, von der Gährung der Erkenntniß in der Phantasie, und endlich der bemerkenswerthe Umstand, daß Jesus keine Visionen von Gott hat. Das Höchste, was er in seinem Bewußtsein hat, ist also sein fester Besitz, sein persönliches Eigenthum in ausgezeichnetem Sinne, der Umgang mit Gott ein stetiges Leben. Dieß zeigt sich besonders, wenn man diesen Gottesumgang mit dem des Moses vergleicht. Wir erkennen an Jesu ein beständiges, ununterbrochenes Schauen in der göttlichen Welt, im Reiche des Unsichtbaren. Der Tod ist für ihn keine Schranke, sein Blick sieht über denselben hinweg in's offene Leben hinein. Die Engelwelt, die Dämonenwelt, mit der er kämpft, liegt vor ihm wie der helle Tag. Seine Moral ist die höchste, die reinste, sie überwältigt mit ihren Vorschriften das menschliche Gefühl und Gewissen, weil sie ihm so ganz entspricht; aber dieselbe Moral enthält Dinge, welche weit über diesen menschlichen Verstand und jede menschliche Berechtigung hinausgehen und in welchen doch eben ihre außerordentliche Größe liegt. Darunter gehört der Ausspruch über die Lästerung gegen den heil. Geist und ihre Unverzeihlichkeit, während die gegen Gott wie gegen Jesum verziehen werden kann. Es gehört dahin das Verlangen, siebenzigmal siebenmal zu vergeben; es gehört darunter das Gebot, auch die nächsten Angehörigen zu hassen, wenn sich die Liebe zu ihnen nicht mit seiner Nachfolge vertrage. Sein sittliches Selbstbewußtsein zeigt eine außerordentliche und einzige Harmonie. Der Gegensatz zwischen Geist und Herz, dem intellectuellen und dem ethischen Vermögen, ist in ihm ganz aufgehoben, und in dem vollkommenen Gleichgewicht derselben ist er ebenso ganz Herz, d. h. ganz Liebe, wie ganz Geist oder Weisheit. Sein Gebet ist ein außerordentliches, kein Bitten wie ein menschliches, kein Preisen Gottes wie das eines Geschöpfes, ein freies, sicheres, ebenbürtiges Gespräch. In den höchsten Dingen stellt er sich, seine Person voran, auf seinem Ich ruht seine Mission, seine Autorität, von sich und dem Vater spricht er unbedenklich zusammenfassend wir.

Unser Verfasser begnügt sich aber nicht, diese und ähnliche Züge aus dem Leben und Reden Jesu hervorzuheben, an welchen sich die einzige Art seiner Persönlichkeit offenbart, die Gottheit in derselben sich erkennen läßt. Er führt dabei in mannichfaltiger Ausführung

den Beweis für die letztere, indem er die Unmöglichkeit des Gegentheiles darthut. Die psychologische Erscheinung eines Menschen, der sich eines so intimen, beständigen Verkehrs mit Gott rühmt, ist eine so außerordentliche, übernatürliche, daß sie sich gar nicht begreifen läßt, wenn man annehmen will, sie sei eine menschliche Erfindung. Sie ist nur begreiflich, wenn sie eine Thatsache war und als Thatsache sich geltend machte. Jesus hat unzweifelhaft seine Gottheit behauptet. Wie nun, wenn er nicht Gott war? Ist dann diese Behauptung selbst nicht ein ganz unbegreifliches psychologisches Räthsel? Und wird dieses Räthsel nicht eben dadurch am schwersten, daß der Mensch, der sich so verirrt, zugleich eine so erhabene, so reine Erscheinung von so imposanter, unwiderstehlicher Wirkung ist? Ganz dasselbe Räthsel wiederholt sich, wenn wir, von seinen Aussprüchen über seine Person absehend, daran denken, daß er seinem Tode eine versöhnende Kraft für die ganze Menschheit zugeschrieben hat, wie dieß die Einsetzung des Abendmahls unzweifelhaft beweist, oder daß er den Seinigen die Ankunft des heiligen Geistes als einer Kraft ganz neuen Lebens zusagte. Ueberall müßten wir bekennen, daß der Mann, der eine so reine Religion gestiftet hat, zugleich mit einer seltsamen Monomanie der bedenklichsten Art behaftet war. Dazu kommt noch, daß er diese Ideen nicht aus seiner Umgebung schöpfte und daß er mit denselben durchdrang, obwohl sie die größte Befremdung, den heftigsten Widerspruch erzeugten. Von diesem Widerspruch giebt die ganze evangelische Geschichte Zeugniß. Aber ebenso gewiß zeigen die Schriften, zeigt die Geschichte des Urchristenthums, daß dieser befremdliche Glaube an seine Gottheit von ihm aus seine Gemeinde beseelt und beherrscht hat. Nicht eine Ebionitenkirche ist das Ursprüngliche. Sie bilden nur ein abgesondertes kleines Häuflein, die Menge der Gläubigen hat sich zu seiner Gottheit bekannt. Dieß kann nur die Wirkung seines Wortes, seiner eigenen starken Ueberzeugung gewesen sein. Woher konnte er diese schöpfen, wenn sie sich nicht auf die Thatsache, die Wahrheit selbst stützte?

Man muß zugeben, daß diese Raisonnements Vieles voraussetzen, was erst zu beweisen ist, daß auch der Beweis, den sie enthalten, nicht in strenger Ordnung entwickelt ist. Aber es ist ein sehr lebendiger, scharfsichtiger Blick in die Evangelien, in die Geschichte Jesu, welcher demselben zu Grunde liegt. Es ist viel wahrer apologetischer Stoff im Gewande frischer Beredtsamkeit gegeben.

Aber neben diese apologetische Behandlung der Gottheit Christi

tritt auch eine dogmatische Darstellung. Der fünfte Brief handelt von dem Begriff des Menschensohnes, der sechste von der Fleischwerdung des Wortes. Beide gehören hierher. Der letztere giebt die eigentlich dogmatische Grundlage, welche freilich mehr in Andeutungen als in Ausführungen besteht. Der Verfasser bekennt sich zur athanasianischen Trinitätslehre. Er billigt die Verwerfung des Arianismus, welcher einen Götzendienst in das Christenthum eingeführt haben würde, aber er findet, daß man ein wahres Moment dieser Lehre mit Unrecht verworfen habe, nämlich die Subordination, ohne welche die Entäußerung des Wortes nicht denkbar wäre. Er bedient sich nicht des Ausdrucks der Personen, er nennt den Vater Gott, den Sohn in der Präexistenz durchaus das Wort. Dieß scheint in der Absicht zu geschehen, die biblische Sprache beizubehalten; wir werden darin wohl auch einen Fingerzeig finden müssen, wie er sich die Reform oder Ergänzung der Trinitätslehre, von welcher er öfters spricht, denkt. Uebrigens giebt er eine Art von Beweis für die Dreieinheit, auf öconomischem wie auf ontologischem Wege. Das Wort ist das Ebenbild Gottes, der Geist die Mittheilung. Beide müssen mit Gott und miteinander sein. Das Wort ohne den Geist wäre von Gott geschieden, der Geist ohne das Wort blind.

Wie nun er psychische Mensch nach der Vereinigung mit Gott verlangt, so verlangt das Wort seinerseits, im Menschen zu wohnen. Dieß ist der Grund seiner Menschwerdung, einer völligen Durchdringung, in welcher Ein Ich, aber mit zwei Willen, ist, wie ja auch in der Einheit der menschlichen Persönlichkeit durch die beiden Factoren, Leib und Seele, zwei Willen gegeben sind. Ueber die *communicatio idiomatum* will der Verfasser keine Theorie aufstellen, er deutet nur an, daß er die Lösung der Schwierigkeit in dem Begriffe *σκηνοῦν*, Joh. 1, 14, findet. So wenig diese Lehren entwickelt, so unbestimmt sie vorgetragen sind, so erhellt doch so viel, daß die ganze Anschauung von der lutherischen Lehre ausgeht, nicht von der reformirten.

Aber es ist auch noch näher gesagt, wie die Menschwerdung zu denken sei, im fünften Brief, über den Begriff des Menschensohnes. Ist der Abschnitt über die Gottheit Christi gegen die Rationalisten gerichtet, so geht dieser gegen die Ultraprotestanten und ihren Doketismus, der sich vornehmlich in der Inspirationslehre äußert, aber auch in der Lehre von der Person Christi nicht zu verkennen ist. Ohnehin hängt beides unzertrennlich zusammen. Die Gottmenschheit Christi muß ihrer Natur nach das Urbild der Inspiration sein. Aller

Doketismus soll überwunden, die Menschheit Christi zur vollen Anerkennung gebracht werden. Daher soll man zwei Sätze annehmen, deren erster aussagt, daß Jesus als Kind im Stande des Glaubens, ja im Stande des psychischen Lebens war. Hierin ist selbstverständlich eingeschlossen, daß die Entäußerung des Wortes in der Fleischwerdung eine völlige, ein Aufgeben seines Selbstbewußtseins ist. Man sieht, daß sich der Verfasser auch die moderne Lehre von der Kenosis des Logos aus der deutschen lutherischen Theologie angeeignet hat, und zwar in ihrer weitgehendsten Fassung. Nicht bloß auf die göttlichen Eigenschaften, die mit dem Stande der Erniedrigung unverträglich scheinen, läßt er den Logos verzichten, sondern auf seine Erinnerungen. Das Wort ist im neugeborenen und im heranwachsenden Jesus nicht anders als dynamisch vorhanden. Eine pneumatische Potenz ist diesem psychischen Jesus innewohnend, welche auch mit seinem Heranwachsen heranreift, aber von sich selbst nicht zum Actus kommen kann. Und das Wort in diesem Stande heißt geradezu das von Gott getrennte Wort. Alles dieß ist nur *thetisch* aufgestellt, und die Sätze sind gegen die so nahe liegenden in Deutschland erhobenen Einwendungen nicht vertheidigt. Aber der Versuch wenigstens ist gemacht, zu zeigen, wie das Wort in dieser Selbstentäußerung und aus derselben wieder zu seinem Selbstbewußtsein, wie also Jesus zu seiner Gottheit gelangt. Es ist neben jenen ersten ein zweiter Satz gestellt, welcher aussagt, daß auch Jesus in seinem Leben eine Neugeburt zu befahren hatte, wie wir, welche der Verfasser jedoch lieber eine Salbung nennen will, die Salbung mit dem heiligen Geiste in seiner Taufe durch Johannes. Durch diesen Act ging er aus dem psychischen in den pneumatischen Stand über. Allerdings erwachte das Gottesbewußtsein in ihm schon vorher in allmählichem Fortschritte, und zwar ganz aus ihm selbst heraus, er ist in diesem Sinne reiner Autodidakt. Die Factoren, welche dabei wirkten, sind vor Allem sein sittliches Bewußtsein, in dem er sich seines großen Unterschiedes von der übrigen Menschenwelt bewußt wurde, sodann die Erkenntniß der Natur und vor Allem das Leben in der heil. Schrift. Aber was darunter geschah, ist doch nichts Anderes als ein Heranreifen des psychischen Menschen zur Empfänglichkeit seines wahren Selbstbewußtseins. Es kann darin so weit kommen, daß das fleischgewordene Wort um seine Wiederherstellung bitten, daß, wie der Zwölfjährige von seinem Vater wußte, so der Dreißigjährige sich als eingeborenen Sohn ahnen kann. Aber diese Ahnung ist das Höchste, was er erreicht. In diesem Augenblicke

aber tritt für ihn die Offenbarung Gottes, die Salbung durch den Geist bei seiner Taufe ein. Die Taufe des Johannes hatte auch er wie die Anderen zu seiner Reinigung gesucht. Er mußte sich reinigen von dem Uingange mit den geistlich todten Menschen, auf welchen er das Gesetz über die Verunreinigung durch Berührung der Todten anwenden durfte. Aber bei diesem Anlasse gelangte er zur völligen Erkenntniß seiner Person und seines Werkes. Das von Gott getrennt gewesene Wort wird durch den heil. Geist wieder mit Gott vereinigt. Der psychische Jesus geht in ein pneumatisches Leben ein. Was in der Taufe geschieht, wird in der Aneignung vollendet in der Versuchung und der mit derselben verbundenen Ekstase, der einzigen im Leben Jesu. Der Versucher tritt Jesu entgegen in der Gestalt des psychischen Menschen und seiner Zweifel. Aber der Geist überwindet ihn.

Diese Auffassung des Lebens Jesu ist ohne Zweifel aus einem historischen Interesse hervorgegangen. Das wirkliche Leben, die menschliche Entwicklung Jesu soll behauptet und begriffen werden. Wir werden uns nicht aufhalten dürfen mit der Beurtheilung der kenotischen Theorie. Sie ist nicht die selbständige Seite in dieser Darstellung. Das Eigenthümliche derselben ist die große Kluft, welche der Verfasser zwischen dem Leben Jesu vor und nach seiner Taufe setzt, die eminente Stellung der Taufe, als eines Augenblickes radicaler Veränderung, durch welche jene Kluft überbrückt ist. Sie giebt dem Bewußtsein Jesu nicht blos eine entscheidende Richtung dadurch, daß sie ihn in seinen Beruf einführt und für denselben tüchtig macht, sie verändert dieses Bewußtsein selbst, erhebt es mit Einem Schlage in einen ganz anderen Stand, sie stellt das verlorene Selbstbewußtsein des Logos wieder her. Es leuchtet ein, daß dieß eine mechanische Auffassung ist, welche den ganzen Werth der Entwicklung, die der Verfasser nachzuweisen sucht, wieder aufhebt. Es ist nicht ein innerer Umschwung, der sich vollzieht, sondern der Uebergang ist gänzlich an eine äußere Mittheilung, eine objective Offenbarung geknüpft. In dieser ruht der Schwerpunkt. Jesus wird der pneumatische Mensch dadurch, daß ihm die Erkenntniß seines Wesens von außen mitgetheilt wird. Daher ist auch die Versuchung eine Versuchung durch Zweifel. Wie kann dieser Act als Wiedererwachen des Selbstbewußtseins des Logos gedacht werden? Wir sehen, wie auch hier eine moderne, auf ganz anderen begrifflichen Voraussetzungen beruhende Lehre zerfällt ist durch die Begriffe des Supranaturalismus.

Aber, wie wir auch über die Ausführung im Einzelnen urtheilen

mögen, so wird uns dieses Urtheil die Freude über die Wärme der Gesinnung und die geistvolle Entwicklung, die wir vor uns haben und die mit so viel geistiger Freiheit verbunden ist, nicht verkümmern dürfen. Die Schwäche der Arbeit liegt in Mängeln der dogmatischen Begriffe, ihre Stärke ist das biblische Element, die biblische Theologie.

Die Schrift Pécaut's greift in christologischer Beziehung gerade in den Stand der Dinge ein, welcher uns durch die beiden vorigen Schriften gezeigt ist. Sein Angriff gilt nicht nur dem alten orthodoxen Dogma, sondern er gilt ganz überhaupt dem Glauben an eine mittleriſche Stellung Jesu zur Menschheit. Dieser Glaube ist ebenso sehr in der rationalistischen Denkart Coquerel's, wie in der supranaturalistischen v. Rongemont's festgehalten und vertheidigt. Beide Denkweisen haben bei diesen Vertretern ein modernes Gewand angenommen, welches theils auf die biblische Theologie, theils auf gewisse ethisch-speculative Begriffe und hier besonders auf den weitreichenden Einfluß Schleiermacher's zurückzuführen ist. Coquerel bleibt bei der vorbildlichen Bedeutung der Person Jesu stehen, aber diese ist ihm doch mehr als das einfache Vorbild des moralischen Handelns, sie ist ihm das verwirklichte sittliche Ideal der Menschheit. v. Rongemont hat die metaphysische Grundlage nicht weggeworfen, Jesus ist ihm das menschengewordene ewige Gotteswort; aber was er auf dieser Grundlage aufbaut, das ist vornehmlich ebenfalls die vollendete Idee der Menschheit, der pneumatische Mensch, der zweite Adam, und in dieser Anschauung wurzelt sein apologetisches Verfahren. So haben diese beiden Doctrinen, welche zwei Pole repräsentiren, doch nicht nur im Einzelnen viele Berührungspunkte, sondern auch ein gemeinsames Princip. Und dieß eben ist es, was Herr Pécaut bekämpft; denn wie er in seinem ersten Theile über die Autorität der Bibel gegen die alte Orthodogie eifert, so tritt er hier gegen die sogenannte moderne Orthodogie, welche die Autorität Christi an die Stelle der Autorität der Bibel setzt, in die Schranken und begreift darunter nicht blos ein bestimmtes System, sondern eine weite Gruppe von Theologen, in welcher wir ebenso sehr den Coquerel'schen als den Rongemont'schen Standpunkt zu finden haben. Die einundzwanzig Briefe, welche gegen sie gerichtet sind, enthalten theils dogmatische, theils historische, d. h. biblisch-theologische, Polemik. Obwohl es die letztere ist, die uns näher interessiert, so müssen wir doch zum Verständniß derselben auch auf die erstere eingehen.

Sie bewegt sich um die Frage, ob die Person Christi oder viel-

mehr der Glaube an dieselbe für eine wahre Frömmigkeit und Sittlichkeit nothwendig ist und ein wesentliches Merkmal derselben bildet. Herr Pécaut findet, daß es eine halbe Maßregel sei, zwar das Gerüste der orthodoxen dogmatischen Begriffe aufzugeben, aber doch an der Autorität Christi mittelst eines unmittelbaren Verhältnisses zu ihm im religiösen Bewußtsein festhalten zu wollen, also z. B. zwar die alte juridische Veröhnungslehre aufzugeben, aber doch die Versöhnung selbst zu behaupten. Er meint, die nothwendige Folge davon, daß man sich so auf das Allgemeine beschränke, sei, auch dieses in seiner objectiven Fassung fallen zu lassen und zu erkennen, daß das Wesentliche nur in dem subjectiven Vorgange bestehe. Diese moderne Christologie schwebt eigentlich in der Luft; sie gebe nicht nur das populäre Motiv der Religiosität, nämlich die Erscheinung des Göttlichen, auf, und setze an die Stelle desselben eine künstliche und gemachte Vorstellungsweise, sondern sie widerspreche mit dieser auch dem biblischen Christus und entbehre aller wirklichen Grundlage, denn Christus sei eben nicht anders im Bewußtsein, als sofern er historisch bekannt sei. Aber dieß Alles ist noch nicht eigentlich die Hauptsache; diese liegt vielmehr in dem Satze, daß durch die neue Christologie immer noch geschehe, was bisher überhaupt von der christlichen Lehre geschehen sei, nämlich es werde das religiöse Leben gespalten, indem demselben zwei höchste Ziele, Gott und Christus, vorgehalten werden. Die Gegner sagen freilich, gerade da finde sich die wahre und lebendige Verehrung Gottes, wo mit derselben die Verehrung Christi verbunden sei, und die Vermittlung zwischen dem historischen Christus und unserem Bewußtsein sei in dem lebendigen Bande der Kirche gegeben. Allein wenn Ersteres auch wahr wäre, würde es doch nichts beweisen. Es müßte anders damit werden, sobald die reine Erkenntniß anbräche, daß der Mensch es in der That nur mit Gott zu thun habe, — eine Aera, welche jedenfalls nach der Pécaut'schen Schrift nicht mehr ausbleiben kann. Aber es sei nicht einmal so, sondern trotz aller kirchlichen Eindrücke wolle eben das sittliche Bewußtsein vieler und gerade der besten Christen nicht in diesen Zusammenhang eintreten; bei Andern aber erweise sich dieß sehr deutlich als eine bloße Sache individueller Disposition. Die Kirche aber ist allerdings ein lebendiges und historisches Band, aber es ist die Frage, ob die Kraft dieses Bandes nicht eben in der Kirche selbst, in der Gemeinschaft als solcher ruht. Es kommt nun Alles darauf an, daß man sich die Frage klar mache und unzweideutig beantworte, ob ein solcher Mittler, wie man sich ihn in der

Person Christi vorstellt, wirklich für unser Verhältniß zu Gott unentbehrlich sei. Nicht darum handelt es sich, ob er sich selbst dafür gehalten, sondern ob wir ihn als solchen anerkennen müssen, weil wir seiner bedürfen. Diese Frage nun beantwortet der Verfasser verneinend. Wir würden aber vergeblich suchen, wenn wir hier eine wissenschaftliche Untersuchung der menschlichen Natur, eine Erörterung über die Thatfachen der sittlichen Welt, auf welche allein das Bedürfniß eines solchen Mittlers begründet oder auf Grund deren es bestritten werden kann, erwarten würden. Hiervon wird keine Rede, sondern er begnügt sich mit einem ziemlich allgemeinen, nur hier und da die Sache selbst streifenden Raisonnement. Zunächst sucht er auszuführen, daß trotz des gegentheiligen Scheines es nicht die Personen sind, welche im religiösen Leben wirken und herrschen, sondern die Ideen, die durch sie vertreten sind. Die großen Führer auf diesem Gebiete, wie Moses, Mahomet und gewissermaßen auch Sokrates, haben ihre Macht nur durch die Wahrheiten gehabt, deren Träger sie waren. Mit der Person verliert man nicht das Wesen, das von jener unabhängig ist. Besonders deutlich soll sich das an den Psalmen zeigen. Wenn man aber sage, dieß sei etwas ganz Anderes bei Christus, sofern die große Idee des Christenthums eben das in seiner Person verwirklichte Ideal sei, so setze man eben das Bestrittene voraus; die Erfahrung aber beweise vielmehr, daß das wirkliche religiöse Leben gar nicht nothwendig an diese Idee gebunden sei. Ueberall aber, wo man die Vorstellung des Mittlers näher im Einzelnen untersuche, werde man vielmehr darauf geführt, daß das mittlerische Princip, das man in die Person Christi setze, schon in Gott selbst und in ihm allein wahrhaft und rein gegeben sei. Man sage, zu der Vergebung der Sünden sei erforderlich, daß Gott den Sünder in Christo, also aufgenommen in die Heiligung durch diesen, anschauet. Allein das, was Gott hier in Christus anschauen solle, trage er offenbar schon in sich selbst. Ebenso sei das persönliche Band, welches die Nächstenliebe vermitteln soll, in Gott gegeben, und nicht erst in Christo. Ueberdies sei weder Sündenvergebung noch Nächstenliebe etwas specifisch Neues im Neuen Testamente, sondern nur geläutert und erhöht worden. Ebenso wenig hänge der neuteamentliche Monotheismus an der Person Jesu; diesen Glauben theilen ja auch die Juden und die Muselmänner. Daß aber das religiöse Leben des Neuen Testaments von jener Person unabhängig sei, habe am besten Jesus selbst bewiesen; in dem Vaterunser, dem großen Gebete, in welchem er selbst dem

Glauben der Seinigen den vollkommenen Ausdruck gegeben, sei keine Spur von seiner persönlichen Vermittlung, ebenso wenig in dem großen Bilde, in welchem er die Versöhnung des Sünders mit Gott beschreibe, dem Gleichnisse vom verlorenen Sohn. Aus diesem Allem ergebe sich, daß die Anknüpfung an Christus nur eine überlieferte Gewohnheit sei, welche keineswegs zum Wesen der Sache gehöre.

Daß dieß Alles ein ziemlich oberflächliches Gerede ist bei allem Glanze der Darstellung, ist nun freilich klar. Aber es erhellt auch daraus, daß die Richtung, welcher man so entgegentreten kann, eben auch im Großen oberflächlich genug vertreten sein muß. Es giebt jetzt freilich auch in Deutschland Leute genug, welche die Vorstellung haben, die moderne gläubige Theologie, weil sie von dem Christus redet, den wir in unserem Bewußtsein haben, wolle eben, um doch noch etwas vom alten Glauben zu reden, diesen selbst nur aus gewissen frommen Gefühlen herausspinnen. Nun können wir uns zwar dieser ganzen Instanz entziehen, indem wir auf die objectivere Gestalt, welche unsere Glaubenslehre längst wieder angenommen hat, indem sie zu dem Offenbarungsbegriff und der Offenbarungsgeschichte zurückgekehrt ist, verweisen. Aber so war es doch auch mit dem christlichen Bewußtsein nie gemeint, daß unter seinem Titel Christus nur in die Luft construirt werden sollte. Als die Dogmatik sich in dieser analytischen Gestalt versuchte, ging sie offenbar davon aus, daß das christliche Bewußtsein eine gegebene Thatsache und historische Macht sei, welche eben als solche den Gehalt des Christenthums nicht nur zeige, sondern auch beweisen müsse. Es war die Erkenntniß eingetreten, daß man nicht vom Menschen im Allgemeinen nur handeln könne, wenn man die Wahrheit auf dem Gebiete des Glaubens erkennen wolle, daß vielmehr das religiös-sittliche Leben seine Geschichte habe und in seiner concreten Gestalt untersucht zu werden verlange, und daß die Erkenntniß dieser Gestalt auch einen Rückschluß auf ihre Ursachen gestatten müsse. Wie das sittliche Leben, in welchem die Sünde eine Macht ist, aus seinem ganzen Bestand seine Geschichte und die Ursachen desselben erkennen lassen muß, so muß auch der Inhalt des christlichen Bewußtseins auf die Geschichte, durch welche es erzeugt ist, zurückweisen. Hierbei hat man wohl in der ersten Freude über den neuen Weg anfänglich denselben einseitig verfolgt und die Denkmale der wirklichen Geschichte zu gering geachtet. Aber das ist nicht die wahre Consequenz des Weges. Diese ist vielmehr nur, daß uns die richtige Erkenntniß dieser Denkmale durch die Erkenntniß der geschichtlichen

Wirkung vermittelt wird. Wir dürfen nicht an die Bibel herantreten und sagen: so muß Christus sein, weil wir ihn so in unserem christlichen Bewußtsein haben. Aber wir werden die Offenbarung besser und leichter verstehen, wenn wir stets die Früchte im Auge haben, welche sie gewirkt hat. Wer könnte dieses Recht des Glaubens in der Auslegung und geschichtlichen Forschung leugnen, ohne zugleich die spezifische Natur des Gegenstandes dieser Forschung aller Wahrheit zum Troke zu leugnen?

Aber Herr Pécaut vermag freilich den historischen Charakter des Principis, das er bestreitet, nicht zu würdigen. Denn sein Standpunkt selbst ist ein abstracter, er ermangelt des geschichtlichen Verständnisses. Sonst vermöchte er wohl nicht zu sagen, die spezifisch-christlichen Wahrheiten brauchten keine andere Vermittlung, als die im Wesen Gottes selbst liege. Das eben ist ja hier das Entscheidende, daß es sich von göttlichen Wahrheiten handelt, welche nur historisch, durch dieses bestimmte Organ an das Licht getreten sind, und zwar nicht als Lehrsätze, sondern als Lebenspotenzen, die in ihm zur Wirklichkeit gekommen sind. Von der sündenvergebenden Liebe Gottes im Sinne des christlichen Glaubens weiß die Welt gar nichts auf anderem Wege, als indem sie diese Liebe in Christo erschienen sieht, und darum ist die Frage, die gar nicht umgangen werden kann, welche Stelle diese Person im Organismus jener Liebe einnimmt. Ebenso ist es ein oft gebrauchtes, aber immer wieder mit ungeschichtlichem Sinne vorgebrachtes Argument, daß Jesus selbst im Vaterunser und in wichtigen Reden, die den Heilsweg beschreiben, seine Person nicht als Mittelglied darstelle. Er hat nicht Dogmatik vorgetragen, sondern seine Reden haben einen bestimmten praktischen Zweck, sie sind gesprochen, um je auf einer bestimmten Stufe Leben zu pflanzen, Erkenntniß zu wecken. Sie haben eine Geschichte, und nur im Ueberblick über diese kann sich ergeben, welche Stelle er sich selbst angewiesen, welche Bedeutung für das Heil er seiner Person zugeschrieben hat.

Aber wir müssen ihm nun eben auf dem geschichtlichen Wege weiter folgen. Herr Pécaut will aus dem N. T. selbst beweisen, daß Jesu nicht die Stellung zukommt, welche ihm von der gläubigen Theologie zugeschrieben wird. Seine Untersuchung faßt hierbei ein objectives und ein subjectives Moment in's Auge. Das erstere ist die Frage nach der Sündlosigkeit oder moralischen Vollkommenheit, welche er nicht anerkennt. Das zweite ist die Frage nach dem Selbst-

bewußtsein Jesu; die geschichtliche Untersuchung desselben soll die Annahme jener Theologie nicht bestätigen. Dort hat er die Thesen zu bestreiten, welche wir bei Coquerel gefunden haben, hier mehr diejenigen, welche v. Rougemont aufstellt. Die historische Kritik des Lebens und der Lehre Jesu ist damit in ihren Spitzen aufgefaßt, und Herr Pécaut hat das Verdienst, daß er dieß mit großer Schärfe gethan und dadurch jedenfalls zur Beleuchtung der Sache förderlichen Anlaß gegeben hat. Indem er die Frage erörtert, ob Jesu wirklich eine moralische Vollkommenheit zugeschrieben werden dürfe, spricht er zuerst noch von der allgemeinen Möglichkeit derselben. Er bestreitet dieselbe, weil jeder inmitten der Geschichte geborene Mensch unter den Einflüssen derselben stehe, und in der wirklichen Welt die Macht der Außenwelt und des natürlichen Menschen über die geistige Welt und ihre Geseze zu sehr überwiege, eine Neuschöpfung aber mitten in dieser Welt ohne radicale Veränderung ihres gesammten Bestandes und vielmehr beschränkt auf Ein Individuum etwas Udenkbares sei. Diese Thesen erfordern keine nähere Beleuchtung. Sie petiren einfach das Princip, welches erst zu beweisen wäre, und haben nur den Werth, daß sie in der folgenden geschichtlichen Erörterung zur Orientirung dienen. Gegen die wirkliche Annahme der moralischen Vollkommenheit Jesu wendet Herr Pécaut vor Allem ein, daß sie auf geschichtlichem Weg gar nicht zu erkennen sei. Wir haben keine vollständige Kenntniß des Lebens Jesu. Aus einzelnen Zügen aber können wir zwar auf menschlich große und herrliche Eigenschaften schließen, niemals jedoch auf eine durchgängige Vollkommenheit. Man sieht wohl, daß er sich die letztere nur als einen Collectivbegriff zu denken vermag, dem eine vollständige Induction entsprechen müßte. Giebt man diesen Begriff zu, so ist allerdings weder die Sündlosigkeit noch die vollendete Tugend je zu constatiren. Aber es ist jedenfalls unrichtig, daß einzelne Thatfachen auch nur auf bestimmte Eigenschaften schließen lassen. Vielmehr ist es so, daß, je ausgeprägter ein Charakter im Ganzen ist, desto eher seine Handlungen ihn in seinem gesammten Wesen erkennen lassen müssen. Im Bösen ist das ganz klar, daß es Thaten giebt, welche eine vollständige innere Verderbniß, ein in der Sünde gefangenes Leben offenbaren. Das aber ist wenigstens der Begriff, den wir in Deutschland von der Sündlosigkeit Jesu und ihrer Erkenntniß haben, daß sie in ihrer Einzigkeit sich gerade darum erkennen lasse, weil sein Leben in dem, was wir von demselben wissen, diese Höhe des Charakters erkennen läßt, welcher nur als Lebenseinheit

solche Weise geben kann. Aber Herr Pécaut hat besondere Bedenken, eine solche Vollkommenheit Jesu anzuerkennen. Zwar giebt er zu, daß das Bild seines Lebens ihn viel höher stellt, als die Heroen der That und die der Liebe je in ihrer Art stehen; er erhärtet diese Größe besonders an der Vergleichung mit dem hellenischen Sokrates. Aber bei näherer Untersuchung, meint er, können wir uns doch verschiedener Bedenken gegen seinen sittlichen Charakter nicht entschlagen. Er will kleinere Dinge, welche auch auf Rechnung einer ungenauen Ueberlieferung in den Evangelien gesetzt werden können, nicht weiter verfolgen, aber es bleiben dann noch eine ziemliche Anzahl gewichtigerer übrig, bei denen dieß nicht so der Fall ist. Dahin wird gerechnet das Benehmen des zwölfjährigen Jesus, seine Taufe durch Johannes, das Verfahren bei der Tempelreinigung, bei den Gergefenern, mit der syrophönischen Frau, sodann verschiedene Aussprüche, besonders ascetische, wie über das Eunuchenthum, die Antwort über das Begräbniß des Vaters, der Rath an den reichen Jüngling, die Verfluchung in der Anweisung der Siebenzig, ferner als Beweis gegen die Voraussetzung der Dogmatik der Verlassenheitsruf am Kreuze, die Ablehnung des Prädicates gut. Es handelt sich hierbei theils von dem Verhalten Jesu in einzelnen Fällen, theils aber von gewissen Principien seiner ethischen Lehre. Was das erstere betrifft, so bestehen die alten Bedenken, die hier wieder zusammengestellt werden, nur, so lange man die wirkliche Geschichte Jesu mit dem Maßstabe eines abstracten Christusbildes zusammenhält. Sie fallen weg, sobald man die historische Stellung und Aufgabe Jesu zu fassen weiß. Bis auf einen gewissen Grad kann man dieß auch von den Anstößen sagen, welche Herr Pécaut an der asketischen und in ihrem Ziele transcendenten Moral Jesu nach den Evangelien nimmt, und diese sind es offenbar, die ihm am schwersten in's Gewicht fallen. Aber ganz reicht dieß allerdings nicht aus. Wir dürfen diesen Bedenken gegenüber zwar behaupten, daß sich Forderungen, wie sie oben mit aufgezählt sind, zum Theile nur auf die unmittelbare Nachfolge Jesu und den Beruf seiner ersten Jünger beziehen; aber wir dürfen nicht leugnen, daß die Moral Jesu allerdings ihrem Wesen nach eine andere ist, als die, nach deren Maßstab er hier gemessen wird. Sie enthält für alle Zeiten Forderungen der Entsagung und Selbstverleugnung, welche die letztere nicht anerkennt, die Forderung, das Reich Gottes über Alles zu stellen und nach einem himmlischen Ziele zu trachten. Wer dieß nicht mit in den Kauf nehmen will, der hat alle Ursache, sich an

ihm zu ärgern, er kann keinen Theil an den sittlichen Anschauungen des Evangeliums haben.

Noch wichtiger als diese Erörterung des historischen Charakters Jesu ist die Frage nach seinem persönlichen Bewußtsein von sich selbst. Herr Pécaut geht hier auf die Beweisführung v. Rougemont's ein, nach welcher die stärkste Instanz für die mittlere Stellung Jesu gebildet wird durch seine Aussagen über sich selbst, in Verbindung mit seiner Moral und moralischen Führung, wonach für den, der jene Stellung bestreitet, nur die Annahme bleibt, er müßte ein Betrüger sein oder an Monomanie leiden, Annahmen, die ebenso durch seine Demuth wie durch seine Ruhe widerlegt werden. Hierauf entgegnet er zunächst, der einzig gültige Beweis der Mittlereigenschaft wäre der Nachweis seiner wirklichen moralischen Einheit mit Gott, mit welcher aber auch eine göttliche, d. h. vollkommene, Erkenntniß verbunden sein müßte, während wir vielmehr an der unrichtigen Exegese Jesu, der Wahl des Judas, seinem Glauben an Dämonen und Besessene Zeichen genug haben, daß ihm diese Erkenntniß fehlte. Die Hauptsache aber für Herrn Pécaut ist, daß er in den Aussagen Jesu nicht findet, daß er sich eigentlich als Mittler, sondern nur, daß er sich als Messias dargestellt habe, und zwar nicht in modernem, sondern in unzweifelhaft jüdischem Sinne. Dieß sei an der synoptischen Darstellung noch unzweideutig zu erkennen, während es in der johanneischen schon mehr verwischt sei; aber das johanneische Bild müsse überhaupt, obwohl es die Wahrheit in einzelnen Zügen voraus habe, im Ganzen dem synoptischen an geschichtlichem Werthe weit nachstehen. Den Beweis dieser jüdischen Messiasidee im Geiste Christi findet er vorzugsweise und entscheidend in der unstreitig von Jesu selbst ausgehenden Erwartung seiner Wiederkunft. Zwar ist es nach dem Inhalte unserer Quellen nicht mehr genügend zu ermitteln, ob er dieselbe bald und plötzlich erwartete, oder ob er eine längere Entwicklung seines Reiches für dieselbe voraussetzte (nur das ist sicher, daß sein Plan kein politischer war); oder vielmehr — es scheint beides nebeneinander bestanden zu haben, aber wir können nicht mehr sagen, wie dieses Zusammenbestehen in seinem Geiste vermittelt war.

Wir können gern zugeben, daß dieß eine sehr schwierige Frage ist, auf welche wohl nur durch genauere Untersuchung der Geschichte Jesu einiges Licht geworfen werden kann ¹⁾. Wirft man nur, wie hier

¹⁾ Vergl. d. Jahrb. IV. Bd. S. 757 ff.

geschieht, alle irgend je von Jesu gethanen Aeußerungen zusammen, so ist allerdings nichts mehr zu ermitteln; daß es aber so stehen kann, muß auf dem Standpunkte, welchen der Verfasser einnimmt, geradezu unbegreiflich erscheinen. Handelte es sich um ein prophetisches Schauen mit freier Entwicklung, so wären solche Differenzen zumal in Reden, die durch die Hand des Darstellers gegangen sind, wohl zu begreifen. Anders aber ist es hier, wo uns Jesus vorgestellt wird als ein Mann, der die Messiasidee seines Volkes aufgegriffen und sich nach derselben seinen Lebensplan zurechtgemacht habe. Ein solcher menschlicher Praktiker durfte über diesen Punkt weder im Unklaren sein, noch sich so unklar aussprechen.

Herr Pécaut kommt aber noch auf einen anderen Punkt, auf welchem er sich mit einem *non liquet* nach dem Maße der Quellen begnügen will, während diese Unmöglichkeit der Lösung vielmehr darauf führt, daß seine Voraussetzungen nicht die richtigen sind. Er denkt sich das Selbstbewußtsein Jesu so, daß dieser den Messias in sich gesehen habe, im Wesentlichen in der Gestalt und mit den Functionen, welche demselben nach den ausgebildeten jüdischen Vorstellungen zukamen. Er giebt auch zu, daß er diesen Begriff vergeistigt und das mittlere Moment, welches in demselben schon lag, geschärft habe, obwohl er selbst sich noch keine persönliche Hohenheit im metaphysischen Sinne zuschrieb, nicht einmal eine absolute moralische. Aber er erhebt nun selbst die Frage, wie doch Jesus zu diesem messianischen Selbstbewußtsein gekommen sei, ob dieses nicht der Natur der Sache nach als ein unmittelbares gedacht werden müsse. Auch darauf, sagt er, geben die Quellen keine hinreichende Antwort. Es müsse zugestanden werden, daß unsere Quellen uns hier eine Lücke lassen. Annähernd zwar können wir uns vorstellen, wie das Vorbild der Propheten, dann des Täuflers, der Einfluß seiner Umgebung und der heiligen Schriften eine solche Macht über seinen Geist gewann, daß er nicht nur in die messianische Idee sich völlig einlebte, sondern auch allmählich seinen Beruf dazu für einen übernatürlichen hielt. Vielleicht habe dieser Proceß schon mit dem Tempelbesuche im zwölften Jahre begonnen, aber genauer lasse sich das nicht mehr ermitteln.

Nun denke man sich dieses Selbstbewußtsein Jesu nach Pécaut'scher Vorstellung und frage sich, ob dasselbe irgendwie Halt und Zusammenhang in sich selber hat, und ob es mit den unbestreitbaren geschichtlichen Thatfachen des Lebens Jesu und der Wirkungen desselben irgend zusammenstimmt. Ein Jude kommt ganz von sich aus, auf lediglich

subjectiven Wegen dazu, sich für den Messias zu halten und zu erklären. Weil er aber nicht mit den Attributen und der Macht auftreten kann, welche dem Messias nach seiner eigenen Vorstellung zukommen, so setzt er seine Hoffnung auf die Zukunft. Aber hierbei schwankt er dann zwischen einer idealen Auffassung seines Reiches mit langer geistiger Entwicklung desselben und zwischen der phantastischen Hoffnung auf ein Wunder seiner Zukunft haltlos hin und her. Und doch ist diese Unsicherheit in der wichtigsten Frage nicht gewichtig genug, jenen künstlich erworbenen Glauben an sich selbst zu erschüttern, er ist vielmehr darin so stark, daß er nicht nur in Lehre und Vorbild eine sehr hohe moralische Stellung behauptet, sondern auch für seine Sache zu sterben im Stande ist, und sein Leben und Sterben hat die Wirkung, daß gerade die Ideen, welche auf diesem unsichersten Grunde seiner Selbsttäuschung ruhen, die größte Macht in der Welt bewiesen haben. Es ist ohne Zweifel ein Vorzug dieser Auffassung, daß das Problem, welches in Deutschland jetzt so oft über der Beschäftigung mit der literarhistorischen Kritik des Urchristenthums ganz bei Seite gestellt wird, nämlich die Frage, wie man sich denn das wirkliche Selbstbewußtsein Jesu und dessen Ursprung zu denken habe, hier in aller Bestimmtheit und Schärfe aufgeworfen und ein ernstlich gemeinter Versuch zu ihrer Beantwortung gemacht wird. Aber eben daran zeigt sich auf's Neue, wie bodenlos alle diese Versuche sind, welche das einzig mögliche Fundament der Geschichte Jesu verlassen, nämlich die Annahme, daß er sein Selbstbewußtsein weder von außen empfangen, noch sich selbst menschlich erworben, daß er es vielmehr in sich selbst als ein nothwendiges Bewußtsein seines Wesens getragen habe. Jede unbefangene Untersuchung wird zu dieser Forderung gelangen, auch wenn sie ganz von dem Inhalte der Evangelien absehen und nur die Frage erwägen wollte, wie es möglich war, daß ein Jude sich nach den Erwartungen seiner Zeit für den Messias halten konnte. Auch dieß war nur durch göttliche Berufung möglich. Freilich aber müssen wir hinzufügen, daß Jesus bekanntermaßen gerade im Gegensatz zum größten Theile dieser Erwartungen die messianische Idee auf sich bezog und dieselbe in der persönlichen Erfüllung auch als Idee in einer Weise vollendete, welche eben nur in dem Wesen seiner Person ihre Erklärung findet. Weder die Fortbildung der Idee noch das gesammte Handeln Jesu begreift sich, wenn er nur Vorstellungen, die ihm zugekommen waren, auf sich anwendet, wenn nicht vielmehr sein Selbstbewußtsein der wirkliche Spiegel seines Wesens ist.

Herr Pécaut hat sich übrigens die Sache selbst noch erschwert dadurch, daß er gerade die Umbildung der messianischen Idee durch Jesus für seinen größten Irrthum erklärt, d. h. also dasjenige, was wir als den unterscheidenden Gehalt des Neuen Testaments ansehen müssen. Nach ihm gab sich Jesus zunächst überhaupt derselben Täuschung hin, in welcher sein Volk lebte; denn die Wahrheit der messianischen Idee ist allein der Sieg Gottes, das Falsche daran ist die nationale Beschränkung und theokratische Fassung. Aber auch die Vorstellung eines Mittlers; und indem Jesus sich in gewisser Weise als solchen aufwarf, schärfte er nur den Widerspruch, in welchem jene Idee schon zum Voraus mit dem reinen Monotheismus sich befand. Nur die Pietät der Gesinnung Jesu verhinderte, daß derselbe seine Folgen offenbarte. Aber diese Folgen sind später allerdings hervorgetreten. Die Apostel haben an Jesus als den Messias geglaubt und sie haben daraus weiter auf seine moralische Höhe und endlich auf seine allgemeine Mittheilung geschlossen. Und dadurch hat die Kirche in der That Noth gelitten; denn hier ist die Quelle der vielen unnützen und verderblichen dogmatischen Streitigkeiten, der Verfolgung der Juden, der transscendenten Askese in der Moral und jenes Polytheismus im Dienste der Maria und der Heiligen, der die nothwendige Consequenz der Vergötterung Christi selbst ist. Alle großen und heilsamen Wirkungen des Evangeliums hängen nicht an dem Behuf jenes Messiasglaubens, sondern lediglich an dem Monotheismus und seiner reinen Moral. Und das allein ist das wahre Verdienst Jesu selbst und seiner nächsten Schüler, daß eben diese Ideen trotz jenes Beiwerkes durchschlagend geblieben sind. Denn in ihm sind die großen humanen Gedanken des Hellenismus und des Mosaismus in gereinigter Gestalt verwirklicht, die Wahrheit des menschlichen Lebens und des reinen Gottesglaubens ist in ihm unter der immanenten Leitung der Vor-sehung zur Erscheinung gekommen, trotz aller entstellenden einzelnen Züge.

Herr Pécaut erwartet eine neue Ära dieses Monotheismus. Wir Andern können dieselbe auch erwarten, aber das mag aus der Darstellung seiner Ideen erhellen, daß von geschichtlichem Verständniß dabei auch nicht die Rede ist. Die französische evangelische Kirche wird trotz dieses neuen Evangeliums bestehen, aber eine gewisse Macht kann das letztere ausüben und einen Theil ihrer Glieder blenden, wenn ihm nicht bestimmtere Begriffe und eine sicherere historische Erkenntniß in der theologischen Wissenschaft gegenüberstehen und ihre Autorität auch in der Gemeinde geltend machen.

Eine solche wissenschaftliche Ueberwindung des seichten, wenn auch blendenden, *Raisonnements* und der destructiven Ansichten, von welchen wir herkommen, durch eine wissenschaftliche Erörterung der geschichtlichen Stellung und Bedeutung Jesu begrüßen wir in den Werken von Reuß und de Pressensé, bei jedem in seiner Art. Reuß trägt dazu bei durch seine Darstellung der Lehre Jesu, Pressensé, welcher nach der Anlage seines Werkes diese nicht darstellt, durch seine kritischen Bemerkungen über die Evangelien und die Art, wie er die Geschichte der apostolischen Kirche auf die gottmenschliche Erscheinung Jesu aufbaut.

Nach den Pécaut'schen Auslassungen, welche zwar immer die größte Hochachtung für die Person Jesu und die Evangelien aussprechen, aber doch dieselbe wenig beweisen, ist schon der wirkliche Ernst, mit welchem Herr Reuß sich ansetzt, die Lehre Jesu darzustellen, und die Schwierigkeit dieser Darstellung, die vornehmlich in der Größe des Gegenstandes und der Natur des Evangeliums als einer Lebensmacht liegt, anzuerkennen. Er hat auch in dieser zweiten Auflage ¹⁾ wieder dieselbe blos auf die Synoptiker gegründet und den Inhalt des vierten Evangeliums ganz in den Abschnitt über die johanneische Theologie als apostolischen Lehrbegriff verwiesen, ohne damit gerade den Reden Jesu in diesem Evangelium den historischen Werth ganz absprechen zu wollen, wie er denn auch Manches daraus doch als ergänzenden Beleg zu den synoptischen Citaten anführt. Wenn damit gesagt sein soll, daß jene Reden unter dem Einflusse der apostolischen Denkweise wiedergegeben sind, so haben wir gewiß nichts dagegen zu erinnern. Aber wenn sie doch einen historischen Grund haben, so bleiben sie auch Geschichtsquellen für die Lehre Jesu und es kann uns die Mühe nicht erspart werden, sie als solche zu benutzen, erfordere dieß auch eine schwierige Arbeit kritischer Sichtung und Vergleichung mit den Synoptikern. Es scheint allerdings zunächst leichter zu sein, beide Quellen abgesondert reden zu lassen, aber dieß ist wohl nur ein Schein, und gerade der Versuch der abgesonderten Darstellung einer synoptischen Lehre beweist auch hier wieder, wie sehr dieselbe, wenn man allen ihren Elementen wie dem Ganzen gerecht werden will, die Ergänzung durch die johanneische Ueberlieferung selbst fordert. Aber auch in dieser Darstellung ist die Lehre Jesu, wissenschaftlich bearbeitet, eine starke und siegreiche Instanz gegen das kurze Absprechen

*) Vgl. über die erste Auflage Reuter's Repertorium 1853, 80. Bd. S. 190 ff.

über die Bedeutung seiner Person. Es genügt dagegen nicht, daß man sich bloß auf die Eindrücke von der Größe der letzteren beruft; aber die Behauptungen, daß er in beschränkten jüdischen Ideen befangen gewesen, und die wichtigsten Aussagen, die er über sich selbst giebt, eine daher entspringende Täuschung seien — diese Behauptungen sind schon widerlegt, wenn uns in organischem Zusammenhang seine Lehre entwickelt wird, wie sie in völliger Freiheit und Selbständigkeit gegen die Parteien und Schulmeinungen seiner Zeit auf die Erneuerung der Menschheit und Stiftung eines geistigen Gottesreiches ausgeht, so aber, daß das Leben desselben durch die einzige und mittlerische Stellung seiner Person bedingt ist. Neufß legt seiner Darstellung die Worte Matth. 4, 17 zu Grunde, so daß ihm das Reich Gottes der Hauptbegriff ist, dem nur die Auseinandersetzung über Evangelium und Gesetz vorausgeht, aus dem aber das Uebrige, Bekehrung, Heiligung, Glauben, Evangelium, Christologie, Kirche und Zukunft, sich von selbst entwickelt. Wir können nicht sagen, daß wir mit dieser Darstellung übereinstimmen. Sie scheint uns nicht objectiv-biblisch genug. Sie schleift so manchen biblischen Begriff unmerklich ab und legt moderne Anschauungen hinein. Am auffallendsten ist dieß wohl in dem Abschnitte de l'avenir. Aber in der Hauptsache ist doch der Verfasser ein zu gewissenhafter Historiker und zu gelehrter Kenner des Neuen Testaments, als daß er nicht der Grundanschauung ihr Recht widerfahren lassen sollte, und dieß geschieht eben dadurch, daß er entwickelt, wie der Glaube, auf welchem der ganze sittlich-religiöse Charakter des Evangeliums beruht, ein persönliches Verhältniß zu Jesu ist, nicht bloß als dem Stifter der Religion oder dem moralischen Vorbild, sondern als der persönlichen Quelle des neuen Lebens, und wie darum der ganze Inhalt des Evangeliums auf ihn als den sauveur hinweist. Der Name des Menschensohnes wird als Bezeichnung des Menschheits-Ideales erklärt, es wird aber zugleich anerkannt, daß Jesus sich auch nach den Synoptikern als Gottessohn im eminenten und einzigen Sinne giebt, und zwar nicht im theokratischen, sondern im ethischen Begriffe, der aber eine metaphysische Grundlage unzweifelhaft voraussetzt. Hier freilich ist der Punkt, wo die Andeutungen der Synoptiker von selbst auf Johannes hinweisen.

Und damit hängt eine formelle Bemerkung zusammen. Wenn zuletzt doch die ganze Lehre auf diesem Selbstbewußtsein ruht, so müßte sie auch von ihm aus dargestellt sein. Dieß ist wohl das einzige Richtige bei einer systematischen Darstellung der Lehre Jesu, denn alles

Anderer hängt von dieser Selbsterkenntniß ab. Der Weg, den Herr Reuß einschlägt, von der Stellung zum Geseze und dem Begriffe des Gottesreiches ausgehend, wäre etwa berechtigt, wenn es sich um eine rein historische Darstellung des Lehrganges handelte, aber er ist es kaum bei einer Reproduction, welche organisch sein will. Indessen beweist gerade darum die Reuß'sche Darstellung um so mehr, worauf es ankommt, weil man nicht sagen kann, sie hebe absichtsvoll die Person Jesu hervor.

Herr E. de Pressensé ist, wie schon bemerkt, auf die Lehre Jesu nicht näher eingegangen. Sein Werk ist eine Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte, in welcher zwar die apostolischen Lehrbegriffe eine Stelle finden, die Lehre Jesu aber nicht nothwendig zu erörtern ist, weil sie nur zu den geschichtlichen Voraussetzungen des Thema's gehört. Freilich, wenn man, wie er beabsichtigt, der Verbreitung destructiver kritischer Ansichten über das Urchristenthum entgegentreten will, so ist zu bezweifeln, ob diese Unterlassung richtig war; denn diese Kritik, welche in den Evangelien nur die Producte der Lehrmeinungen des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters sieht, erkennt keine nachweisbare Lehre Jesu mehr an; ihr gegenüber also ist es eben die Aufgabe, diesen Nachweis zu liefern. Was Herr de Pressensé gelegentlich der Abfassung der synoptischen Evangelien, sowie des johanneischen, die er in der Geschichte des apostolischen Zeitalters erwähnt, hierüber giebt, kann kaum als genügend angesehen werden. Es beschränkt sich vornehmlich auf einige allgemeine Bemerkungen darüber, daß auch die Synoptiker den höheren Begriff des Gottesohnes haben, vgl. II, S. 126, und daß die Verwandtschaft des johanneischen Christus mit den johanneischen Ideen die Folge des Einflusses ist, welchen der Meister über den Geist des Jüngers ausgeübt hat, II, S. 503. Noch mehr aber als eine Entwicklung der Lehre wäre wohl eine eingehende Zeichnung der historischen Erscheinung Jesu am Platze gewesen. Die Einleitung des Werkes giebt eine umfangreiche Darstellung der Vorbereitung des Christenthums im Heidenthum und im Judenthum, besonders ausführlich über das erstere, um aus den wichtigsten Erscheinungen desselben das Bedürfniß der Erlösung und das Verlangen nach ihr, zugleich aber auch die Unfähigkeit der Menschheit, sie sich selbst zu erringen, nachzuweisen. Der Schluß dieser Einleitung ist ein Abschnitt „Jesus Christus“, und gerade dieser ist nicht nur unverhältnißmäßig kürzer, sondern er ist auch mehr rednerisch und erbaulich als wissenschaftlich ausgeführt. Immerhin sind aber auch hier dankenswerthe Beiträge zur Richtigstellung der Gesichtspunkte gegeben.

Herr de Pressensé erklärt sich gegen dreierlei kritische Ansichten über das Urchristenthum, welche der Selbständigkeit und dem schöpferischen Charakter des Lebens und der Lehre Jesu entgegentreten, die Baur'sche, welche nur eine neue Form des Judenthums in ihm anerkenne, die von Salvador, welche ihn nur orientalische Philosopheme mit jüdischer Religion combiniren lasse, und die Strauß'sche, welche statt des Wunders seines Lebens das auffallendere Wunder einer unbegreiflichen Mythenbildung annehme. Gegen die erste dieser drei Ansichten macht er geltend, daß wir, wenn wir uns selbst gefallen lassen dürften, uns für die Erkenntniß des historischen Christus auf die Quelle des einzigen Matthäusevangeliums, ja selbst nur der Bergpredigt nach demselben verwiesen zu sehen, doch auch noch aus diesem Fragment auf das Evangelium in seiner ganzen Originalität und mit dem vollen Selbstbewußtsein des Erlösers schließen müßten. So stark spricht sich dieses auch hier in der Ankündigung der guten Botschaft aus. Weiter heben wir hervor, was der Verf. als die nächsten Folgen der Verkündigung Jesu und mithin als die Voraussetzungen, welche der Geschichte der christlichen Kirche zu Grunde liegen, bezeichnet. Er rechnet dahin die Aufhebung des alttestamentlichen Cultes, des Gesetzes und des Priesterthums, aber auch der nationalen Beschränkung, und er schildert sehr treffend den Weg, auf welchem dieß geschehen: — — — — *il l'a inspiré plus qu'institué. Il l'a préparé dans les coeurs, ce qui valait mieux que de l'ordonner. D'ailleurs, avant l'achèvement de son oeuvre, l'abrogation de l'ancienne alliance eût été prématurée; cette abrogation découlait de la rédemption, comme une conséquence découle de son principe. Il lui suffisait de poser le principe; il savait que la conséquence y était implicitement renfermé et qu'elle s'en dégagerait à son heure.* — — — — Freilich war auf diese Weise die Entwicklung des neuen Princips zur festen Gestalt und zur concreten Institution der Freiheit und dem Geiste, welchem das Princip anvertraut war, überlassen. Und es konnte nicht fehlen, daß die überwundenen Mächte des Heidenthums und des Judenthums sich wieder einzudrängen suchten und noch lange Kämpfe bis zu ihrer völligen Besiegung nothwendig machten. Darum aber darf doch nicht verkannt werden, daß sie im Geiste Jesu überwunden sind, und die Kirchengeschichte von der Höhe dieser Voraussetzung aus beginnt, nicht von der Tiefe einer ersten Stufe aus, in welcher der Sieg höchstens als latenter Keim vorhanden wäre. Der beste Beweis dafür ist eine

Darstellung dieser Geschichte, welche durch ihre innere und äußere Wahrheit die Richtigkeit ihrer Voraussetzung beweist. Und darin liegt der Werth der Pressensé'schen Arbeit, die sich mit vielem Fleiße das in Deutschland hierzu gegebene Material angeeignet hat.

Die Jahrbücher sind nicht der Ort, im Einzelnen zu beurtheilen, wie diese beiden Werke ihre Aufgabe, die Geschichte des apostolischen Zeitalters, beziehungsweise der apostolischen Lehre darzustellen, gelöst haben. Wir fügen daher nur noch einige Bemerkungen über den dabei eingeschlagenen Weg bei.

Das Reuß'sche Werk hat sich in der ersten Auflage schon auch in Deutschland so viel Eingang verschafft, daß seine Principien und sein Gang in der Hauptsache als bekannt angenommen werden dürfen. Ein entschiedener Fortschritt in dieser zweiten Auflage ist die schon erwähnte Einschaltung eines geschichtlichen Abschnittes zwischen die Darstellung der Lehre Jesu und die apostolischen Lehrbegriffe. Unter dem Titel *l'église apostolique* handelt er in 11 Capiteln (*le maître et les disciples, les églises de la Palestine, les églises de la dispersion, la controverse, la conciliation, les débuts de la théologie, l'évangile de la liberté, l'opposition judaïsante, le paganisme et le gnosticisme, la gnose chrétienne, le système*) von den vornehmsten Ereignissen und Momenten in der Geschichte des apostolischen Zeitalters, welche theils überhaupt die Ursprünge der apostolischen Lehre beleuchten, theils insbesondere zur Erklärung dienen, warum diese sich gerade in den bekannten Typen ausgeprägt hat. Der Standpunkt, welchen Herr Reuß unter den verschiedenen Richtungen der Gegenwart in Auffassung des apostolischen Zeitalters einnimmt, ist bekanntlich ein vermittelnder. Nicht nur ist seine Kritik meist conservativ, sondern er ist auch unbefangen genug, die Thatfachen anzuerkennen, welche dafür sprechen, daß die großen Principien, auf welchen die ideale Macht des Evangeliums ruht, von Anfang an die Entwicklung beherrschen und nicht erst aus einer Reihe von Kämpfen und Transactionen endlich als mühsam gewonnene menschliche Er rungenschaft hervorgegangen sind. Aber auf der anderen Seite will er ebenso sehr ein allmähliches Fortschreiten und Reifen der apostolischen Theologie nachweisen. So wenig wir principiell gegen das Letztere einzutwenden haben, so scheint uns doch gerade durch jenen geschichtlichen Abschnitt wieder bestätigt, daß er, um der Geschichte gerecht zu werden, die Anfänge in diesem Proceß weniger dürftig darstellen müßte. Die Abschnitte *la controverse* und *la conciliation*

welche von Apostelg. 15 und Gal. 2 handeln, sind im höchsten Grade beachtenswerth. Es ist hier die Meinung von einem Principiengegensatz zwischen Paulus und den Uraposteln durch die unbefangenste Analyse der Quellen schlagend beseitigt, aber auch mit Recht hervorgehoben, daß es sich überhaupt nicht von einer principiellen Erörterung und theoretischen Entscheidung, sondern lediglich von praktischen Fragen und deren Beantwortung unter dem Eindrucke der Thatfachen handle. Aber wir müssen einen Schritt weiter gehen und hinzufügen, daß auch die Einigung nach diesem Gesichtspunkte nur möglich war, wenn über den praktischen Anschauungen von Gesetz und Evangelium in allen Betheiligten eine gemeinsame höhere Erkenntniß schon von Anfang an lebte, welche die Ueberwindung jener Differenzen möglich machte. In dem Abschnitte *les débuts de la théologie* zeigt sich, daß nach Reuß diese Erkenntniß doch eine sehr magere gewesen wäre, die Anerkennung Jesu als des Messias unter gleichzeitiger Festhaltung aller jüdischen Anschauungen, und daß erst allmählich unter dem Selbstgeföhle des neuen Geistes, dem Bewußtsein der individuellen ethischen Beziehungen zu Gott und der Nothwendigkeit, sich das Leben Jesu messianisch zurechtzulegen, ein höheres Bewußtsein entstanden wäre. Wenn diese Voraussetzung richtig wäre, so ließe sich schwer begreifen, wo der Glaube war — denn Glaube und Theologie müssen hier dasselbe bedeuten —, welcher das einigende Band bildete. Aber es leuchtet auch ein, daß auf diese Weise der ganze apostolische Glaube erst unter den Lebenserfahrungen der apostolischen Zeit entstanden wäre. Und selbst wenn man die Lehre Jesu, mit Ausschluß der johanneischen Reden, auf den synoptischen Stoff, wie hier geschieht, beschränken will, so ist damit schon so viel gegeben, was den Aposteln bleiben mußte, daß es unbegreiflich ist, warum dieselben Wahrheiten nur noch einmal auf anderem Wege erzeugt werden sollen. In jedem Falle ist damit wohl dem überwiegenden und Alles beherrschenden Momente, welches der Glaube an Jesum bei Allen haben mußte, sein Recht nicht voll widerfahren. Geschieht das Letztere, so wird allerdings die Folge sein, daß die Frage über die Gültigkeit des Gesetzes nicht in solcher Art als der ausschließliche Mittelpunkt der ganzen Entwicklung angesehen werden darf. Ein Beweis dafür liegt auch im johanneischen Lehrbegriffe, sofern dieser nirgends an den Kampf über jene Frage, auch nicht als Resultat des erreichten Sieges und Friedens angeknüpft werden kann. Er knüpft vielmehr unmittelbar an Jesus selbst an und stellt einen ganz eigenen, für sich bestehenden

Weg der Entwicklung von ihm aus dar. Seine richtige Auffassung wird daher immer davon abhängen, daß einestheils Jesus selbst richtig verstanden und nicht herabgedrückt wird, und daß andernteils das historische Recht der Individualität im apostolischen Zeitalter gegenüber einer allgemeinen Construction nach Begriffen völlig anerkannt wird.

Hierbei haben wir Anlaß, auch über Pressensé's Werk noch eine kurze Bemerkung zu machen. Sein Gegenstand ist ein umfassender, sofern er es nicht nur mit der Geschichte der Lehre, sondern mit der Kirchengeschichte überhaupt zu thun hat. Er stellt dieselbe in strenger conservativem Sinne dar, und wir finden bei ihm dem Principe nach das, was wir eben vermißten, im vollen Umfange, nämlich das ganze Christenthum in Christus selbst und die apostolische Zeit von dieser Mitgabe lebend; nur ist dieselbe nicht so klar und bestimmt beschrieben, als wohl zu wünschen wäre. Das Princip verhindert aber Herrn de Pressensé nicht, dem Zeitalter einen Gang der Entwicklung und des Fortschrittes zuzuschreiben. Die apostolische Kirche ist ihm die Kirche des Apostolats und der Inspiration. Sie hat darin eine doppelte Quelle, in welcher ihr Alles gegeben ist, was sie zu bezeugen hat. Aber damit ist ihr die heilsame Arbeit, sich die Wahrheit anzueignen, nicht erspart, eine Arbeit, welche erst nach vielen Kämpfen und Erfahrungen auf die Höhe des paulinischen und johanneischen Standpunktes führt. Herr Pressensé theilt nun das Zeitalter in drei Perioden, eine petrinische, paulinische und johanneische. Die erste bezeichnet er als diejenige, in welcher, da sie der Ausgießung des Geistes am nächsten steht, das Uebernatürliche, das Wunder vorherrscht. In der zweiten treten die menschlichen Kämpfe in ganzem Umfange und aller Schärfe ein, und das Ergebnis endlich ist die innerliche Durchdringung des Uebernatürlichen und des Menschlichen. Diese Eintheilung mit ihrer Charakteristik kann aber nur uneigentlich durchgeführt werden. In Wirklichkeit fallen dann schon in die erste, bis zum Jahre 50 gerechnete Periode die bezeichnendsten Kämpfe, und in der johanneischen Periode, zu welcher auch noch die Uebergangszeit der apostolischen Väter gerechnet wird, ist eigentlich nichts johanneisch und jener Zeichnung des Zieles der Entwicklung entsprechend als der johanneische Lehrbegriff selbst. So sehr die Aufstellung eines johanneischen Zeitalters herkömmlich ist, so sehr bedarf dieselbe in dem Sinne, in dem sie auch hier geschieht, einer Prüfung. Eine johanneische Richtung mit weitreichendem, ein ganzes Zeitalter beherrschendem

Einflüsse hat es offenbar nicht gegeben, sondern, wie Johannes durch und durch individuell ist, so gehört ihm auch nur ein kleiner, fast esoterischer Kreis der Wirksamkeit zu. Auch dieß kann nur weiter bestätigen, daß das constructive Verfahren bei der Geschichte des apostolischen Zeitalters, geschehe es nun im einen oder im anderen Sinne, wenn es nicht mit äußerster Vorsicht gehandhabt wird, stets die Gefahr bringt, die Geschichte selbst zu entstellen.

Es wäre zu wünschen, daß diese Methode gründlicher verlassen und die Vorurtheile, welche mit ihr zusammenhängen, aufgegeben würden. Die letzteren haben sicher der unbefangenen Erkenntniß der Thatsachen am meisten geschadet, und hierin zu einem einfacheren Verfahren zurückzukehren, ist eine der ersten Forderungen, welche im Interesse der Erkenntniß der Wahrheit über das apostolische Zeitalter zu stellen sind. Auch die wohlgemeinten Constructionen arbeiten so leicht jener Verflüchtigung der Thatsachen in die Hand, bei welcher das Urchristenthum in Gefahr ist, in seiner Eigenthümlichkeit aus der Geschichte zu verschwinden.

~~~~~ Berichtigungen.

Den am Schlusse des zweiten Bandes meiner „Geschichte Alexander's III. und seiner Zeit“ verzeichneten Verbesserungen bitte ich noch folgende hinzuzufügen: Bd. II, S. 239, Z. 23—24 v. o. ist statt „ein allerdings späterer Chronist“ zu schreiben der „Genuesische Chronist“. Ebenso sind S. 240, Z. 28 v. o. die in Folge eines kaum entschuldbaren Versehens in den Text gekommenen Worte „und der späteren Abfassung halber unzuverlässige“ zu streichen. S. 251, Z. 4 v. o. ist statt „16,000 Mann“ zu schreiben „1600 Mann“. S. 249, Anm. 3 ist die Citation des Briefes Raynald's von Cöln an die Cölner bei Sudendorf, Registr. II, 146 vergessen. Ueber die Bd. I, S. 31—32 als acht vorausgesetzten Briefe Friedrich's I., Hilpin's, Hadrian's IV. werde ich mich mit Rücksicht auf Dr. Jaffe's und Dr. Wattenbach's Einwürfe näher äußern.

Greifswald im December 1860.

Dr. J. Reuter.

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden,
Dr. Dorner und Dr. Ehrenfechter in Göttingen,
Dr. Landerer und Dr. Palmer in Tübingen,
Dr. Weizsäcker in Stuttgart.

Sechster Band. Zweites Heft.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1861.

Des Augustinus Lehre von der Kirche.

Ein dogmengeschichtlicher Versuch

von

H. Schmidt, Repetenten in Tübingen.

In der Lehre von der Kirche spricht die Kirche ihr eigenes Selbstbewußtsein aus. Wie aber, psychologisch betrachtet, das Selbstbewußtsein das Früheste und das Späteste ist im Menschen: das Früheste als instinctive Einheit der Apperception, um Kantisch zu reden, das Späteste als klare Reflexion über diese Einheit und als bestimmtes Aussprechen der Momente, die das Ich constituiren, so geht auch der Begriff der Kirche als Voraussetzung durch die ganze dogmatische Entwicklung schon der alten Kirche, ist von Anfang an das „Dogma aller Dogmen“ (Baur, die christl. Kirche des 4. bis 6. Jahrhunderts, S. 216) und tritt als Dogma aus der Hülle der bloßen Voraussetzung doch erst relativ spät. Es hat zwar Rothe in seinem Werke über die Anfänge der christlichen Kirche eine umfassende Sammlung von patristischen Ausführungen von der frühesten Zeit der apostolischen Väter an geben können, aber eine eigentliche Reflexion über das Wesen der Kirche geben diese frühesten patristischen Aussprüche nicht. Es kommen Attribute des Begriffs der Kirche zur Sprache, aber dieser Begriff selbst bleibt Voraussetzung. Erst auf abendländischem Boden bei Tertullian und noch mehr bei Chyrian treten diese Erörterungen in größerer Breite und bedeutsamer hervor und erst in Augustin begegnen wir einer so allseitigen Betrachtung, daß wir wirklich von einem Dogma von der Kirche reden können. Daß der Kampf um das Dogma von der Kirche vorzüglich auf abendländischem Boden zum Austrag kam, hängt unleugbar mit der anthropologischen und ethischen Richtung dieses Theiles der Kirche zusammen. Erst durch die Spannung, in welche die an die Mitgliedschaft der Kirche sich knüpfenden ethischen Postulate mit der Anschauung der Kirche als uni-

verseller traten, konnte dieses Dogma in eine fruchtbare Bewegung gerathen. Das Selbstbewußtsein der Kirche konnte sich vollständiger nur entwickeln, wenn es sich nicht allein der Härese, sondern auch dem Schisma gegenüber auszusprechen hatte. Dieser Punkt des Zusammentreffens war erstmals bei Tertullian gegeben, aber die Lösung wurde hier in antikatholischem Sinn versucht, d. h. eben mit Beseitigung des einen der beiden Geltung beanspruchenden Momente: es sprach sich nicht die Kirche gegen Härese und Schisma aus, sondern nur das Schisma gegen die Härese. Erst bei Augustin sind die Prämissen des Dogma's von der Kirche gegeben. Der Kampf mit dem gewaltigsten Schisma der alten Kirche, der den dogmatischen Centralpunkt des Abendlandes, Afrika, in eine nicht minder große Bewegung versetzte, als die trinitarischen und christologischen Kämpfe den dogmatischen Mittelpunkt des Orients, Alexandrien — der Kampf mit dem donatistischen Schisma ward bei Augustin eingeleitet durch das Sichlosringen von der Härese, welche der letzte und entschiedenste Ausläufer der Härese *καὶ ἑσχατὴ*, der Gnosis war, von dem Manichäismus. Nicht das dogmatisch Unwichtigste unter dem, was Augustin über die Kirche lehrt, verdanken wir seinen Werken gegen die Manichäer. In einem weiteren Punkt noch hat Augustin dem Tertullian gegenüber eine wichtige Prämisse voraus: die Frage über das positive Verhältniß von Kirche und Staat hatte erst jener wunderbare Umschwung, die Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion, angeregt. Und endlich das, was den Mittelpunkt der augustiniischen Dogmatik bildet, die Lehre von der Gnade, konnte so wenig bei Augustin für den Kirchenbegriff unfruchtbar bleiben, als die tiefere, biblischere Fassung dieser Lehre in der Reformation. Freilich, so reich hier die Prämissen sind, dennoch bleibt auch bei Augustin noch etwas in seinem Kirchenbegriff bloße Voraussetzung, das Etwas auf das erst ein kirchliches Selbstbewußtsein reflectiren konnte, das nicht mehr nur Härese und Schisma als ein Nebeneinander sich gegenüber hatte, sondern Härese und Schisma als volles Ineinander, mit anderen Worten nur das Selbstbewußtsein einer Kirche, die andere Kirchen neben sich hat. Es ist darum eine zum Voraus unberechtigte Forderung, die eigentlich auch Meander noch macht, bei Augustin den vollen evangelischen Kirchenbegriff zu suchen. Wir können uns schon reichlicher Ausbeute freuen, wenn wir in Augustin's Lehre von der Kirche, wie in den von ihm behandelten anderen Hauptdogmen, die Prämissen finden für die beiden Grundanschauungen von der Kirche, die einander

als evangelisches und römisches Dogma entgegenstehen. Auch abgesehen von dieser Forderung, bietet die augustinische Lehre von der Kirche noch des Interessanten genug, um einer eingehenderen Betrachtung werth zu sein.

Suchen wir uns nun, um überhaupt einen Ausgangspunkt für unsere Untersuchung zu gewinnen, die wesentlichen Gesichtspunkte zu vergegenwärtigen, welche bei dem Begriff der Kirche in Betracht kommen! Wenn wir das christliche Selbstbewußtsein der ersten Jahrhunderte in Bezug auf die Kirche analysiren, so finden wir darin das Doppelte: einmal weiß sich der Einzelne in Abhängigkeit von der Kirche, sofern er durch ihre Thätigkeit die Predigt des Heils empfangen hat und fortwährend durch ihre Institute, durch das in ihr verkündigte Wort und durch die von ihr gespendeten Sacramente im Zusammenhange mit dem Erlöser erhalten wird, sodann — und zwar je weiter wir zeitlich zurückgehen, desto lebendiger werden wir auch das andere Moment ausgeprägt finden — weiß sich der Einzelne zugleich in der Gemeinschaft der Kirche seines Heiles sicher, weiß sich erlöst und von der Welt geschieden. Diese beiden Momente konnten unbefangen neben einander sein, so lange wirklich die Kirche eine Gemeinschaft der Heiligen wenigstens in dem Sinne war, daß, wenn auch nur äußerlich, die Kirche von dem Zusammenhang mit dem heidnischen Staat und mit der heidnischen Sitte unberührt war. Sobald aber das Bewußtsein darauf reflectiren mußte, daß die Zugehörigkeit zur Kirche nicht mehr diejenige sittliche Haltung thatsächlich involvire, die doch ebensowohl als Heilsbedingung erschien wie diese Zugehörigkeit selbst an sich, — sobald diese Reflexion eintrat, mußte eben damit auch ein Zwiespalt zwischen den bis dahin ungetrennten Momenten entstehen. Konnte das *extra ecclesiam nulla salus* nicht seine Umkehrung in dem andern Satze finden, daß auch innerhalb der Kirche selbst kein Unheil sein könne, so schien auch jener erste Satz und damit das christliche Bewußtsein von der Kirche überhaupt angegriffen. Daß dieser Gegensatz, wenn auch unbewußt, den Kämpfen zu Grunde gelegen habe, die Augustin mit dem Donatismus führte, daß nach den beiden Seiten dieses Gegensatzes sich auch eine doppelte Reihe von Äußerungen Augustin's unterscheiden lasse, daß auf der mangelhaften Vermittelung dieser Glieder wesentlich auch der Mangel des augustinischen Kirchenbegriffs beruhe — das ist es, was die folgende Untersuchung näher zu erweisen versuchen möchte.

Wo Augustin eigentlich *ex professo* und zusammenhängend die

Lehre von der Kirche behandelt, im Kampf mit dem Donatismus, da geht er nicht von einem bestimmten Begriff derselben aus, sondern erörtert vielmehr, den Begriff nur voraussetzend, ihre Attribute. Indem auch wir mit diesen beginnen, schlagen wir also einen analytischen Weg ein; der Versuch, aus den Attributen das zu Grunde liegende Subject zu finden, muß uns von selbst auf diejenigen Aeußerungen führen, in denen sich Augustin über diesen Begriff selbst gelegentlich ausspricht. Dasjenige Attribut der Kirche nun, welches Augustin dem Donatismus natürlich in erster Linie vorhält, ist das der Katholicität. Mit dem eben ihm eigenen geistreichen Scharfsinn weiß Augustin fast von jedem Punkte aus eine Wendung zu diesem Begriff hin zu machen. Er faßt die Katholicität zunächst als Gegenstand der Verheißung auf, und wir sehen hier schon, daß er demnach in der Kirche das Ziel der Heilsthätigkeit Gottes sehen muß. *Credidit*, sagt er *Serm. 359, 5, Abraham et promissae sunt ei omnes gentes, peccavit Caecilianus et perierunt omnes gentes, ut plus valeat quod iniquitas commisit quam quod veritas promisit.* Wir können diese Worte eigentlich als das Programm ansehen für seinen ganzen Kampf. Diese Verheißungen gering zu achten, schien ihm um so gottloser, da Gott eben sich zu dieser seiner Verheißung so herrlich bekannt hatte in der Erhebung des Christenthums zur römischen Volks- und Staatsreligion. Obgleich beinahe ein Jahrhundert zwischen Constantin und Augustin liegt, sehen wir doch bei diesem noch die ganze Frische des Eindrucks, den dieser Triumph des Christenthums machte. Wenn Ribbeck (*Donatus und Augustin, S. 351*) es fanatisch und lieblos findet, daß Augustin die Sünde des Separatismus größer nenne als alle anderen Sünden — so bedarf dieses Urtheil schon um des eben Angeführten willen einer Restriction, denn für Augustin hieß, sich in dem Augenblick von der allgemeinen Kirche trennen und sie für verloren ausgehen, wo eben durch Gottes Gnade dieser Begriff der Allgemeinheit sich zu realisiren begann, nichts weniger, als gegen den klaren Willen Gottes angehen. In diesem Sinne kann er mit Recht dem Führer einer der verschiedenen Unterabtheilungen des Donatismus, der Rogatisten, *Ep. 93, c. 6*, die Frage vorlegen, ob er es für etwas Gutes halte, wenn es *Pf. 71* heiße: *replebitur gloria ejus omnis terra; fiat, fiat!* dann zu Antemnä zu sitzen und mit den 10 Rogatisten, die übrig geblieben seien, zu rufen: *non fiat, non fiat!* Nachdem er eine Reihe von Schriftzeugnissen ihm vorgeführt, namentlich *Luc. 24, 44. 47*, fährt er fort: *et tu contradicis divinis testimoniis tanta*

firmitate roboratis, tanta luce manifestatis! — — — Quid non audeat typhus morticinae pelliculae? Quo non se praecipitet praesumptio carnis et sanguinis? Hocine est bonum opus tuum, propter quod non timeas potestatem? Tantum scandalum ponis adversus filium matris tuae! — — — Et cum essetis infelicissimi, si tunc, quando promittebatur, resisteretis, nunc etiam, cum redditur contradicitis!

Freilich hat der Donatismus schon mit demselben Grunde, der heute einer äußerlichen Auffassung des Begriffs der Katholicität von Seiten der römischen Kirche entgegengehalten zu werden pflegt, auch diese augustinische Ausführung abweisen zu können gemeint. Der Donatist Cresconius machte nach Aug. contra Cresc. 3, 63, 70 die Einwendung, daß dieser Begriff der Katholicität sich in sich selbst aufhebe, denn bei der Menge barbarischer Völkerschaften, die an Christum noch nicht gläubig geworden seien, und den vielen Häresen, die von der katholischen Gemeinschaft sich losgesagt haben, könne doch nicht davon die Rede sein, daß der ganze Erdkreis in Gemeinschaft stehe mit der katholischen Kirche. Dieser Einwurf trifft in der That nicht genau die augustinische Anschauung, wie er auch selbst von einer falschen Voraussetzung ausgeht. Denn um bei dem Letzteren anzufangen, so ist es in der That schlagend, wenn Augustin überall auf den colossalen Widerspruch aufmerksam macht, daß der Donatismus alle Verheißungen nur auf sich, auf die kleine Partei in einem Winkel Afrika's bezieht. Was aber das Andere betrifft, so ist dieser Begriff von Katholicität eben deswegen nicht, wie in der römischen Kirche, nur eine Verufung auf die Majorität, weil Augustin in der Ausbreitung der Kirche die Erfüllung einer Verheißung sieht, die eben erst im Vollzug begriffen ist, weshalb er gegen den Cresconius auch das von diesem als einem unwissend Prophezeienden gebrauchte Wort: in Christianum nomen totus quotidie vertitur mundus, sich aneignet (a. a. O. Cap. 65, 73). So sehr Augustin also in der Volkskirche schon die Erfüllung der Verheißung sieht, und zwar nicht nur der Verheißung, daß überhaupt das Evangelium aller Welt gepredigt werden solle, daß die Kirche als Institut sich so weit ausbreite, sondern die Erfüllung auch der Verheißung, daß die Erde der Ehre des Herrn voll werden solle, daß Jerusalem wieder fruchtbar werden solle: so ist doch das bis jetzt Erfüllte auch nur Bürgschaft für die Erfüllung überhaupt, und Augustin betont in diesem Zusammenhang das credo im Synbolum ebenso gut wie Luther. Dieses credo hat er nun aber auch

nach einer anderen Seite noch nöthig; denn was hülfte es, wenn wohl am Ende auch die Form der Kirche sich über die ganze Welt ausbreitete und doch innerlich ihr Wesen ganz aufgehört hätte? Darum schließt dieses credo auch das Weitere ein, daß die Erfüllung der Verheißung der Katholicität auch für Erhaltung der Kirche nach ihren anderen wesentlichen Seiten bürgt. Qui si dicerent, sagt er contra ep. Parm. 2, 2, 4: nescimus, an sint per tot gentes terrarum transmarinarum boni Christiani, impudentissime dicerent. Deus enim perhibet testimonium frumentis suis, quae per totum agrum seminata quamvis cum zizaniis a diabolo superseminatis, tamen usque ad messem crescere praenuntiavit. Unde, etsi homines ipsos minus novimus, esse tamen eos ideo novimus, quia mentiri. Deum non potuisse fide certissima retinemus. In diesem Satz geht dem Augustin der Glaube an die Katholicität der Kirche in ihrer äußeren Erscheinung unmittelbar in den anderen über, daß, so weit die Kirche überhaupt verbreitet sei, auch nach Gottes Verheißung wahre Glieder am Leibe Christi sein müssen. Wir brauchten hier wenig Mittelglieder einzuschieben, um diese Gedanken zu der Anschauung fortzubilden, die in Art. VII und VIII der Augustana niedergelegt ist. Die Katholicität wird zugleich der donatistischen Behauptung von einem eigentlichen Aufhören der Kirche im Großen gegenüber in dem Sinne des perpetuo mansura sit (Art. VII) aufgefaßt, und es wäre nun nur noch die Frage, wie sich hier Aeußeres und Inneres näher verhalten. Der Mangel der Beantwortung dieser Frage lastet auch dem Lösungsversuch an, den Augustin der donatistischen Einwendung des Cresconius, daß es nur Wenige seien, die berufen seien (a. a. D. Cap. 66, 75), entgegenstellt. Da Christus, sagt er, doch auch von Vielen rede, die vom Morgen und Abend kommen, so können beide Gedanken nur so vermittelt werden, daß es der Glieder der Kirche an sich viele sind, wenige aber im Vergleich mit den blos äußerlichen. Er glaubt die zweifache Vergleichung des Samens Abraham's mit Sternen und mit dem Sand am Meer für seine Erklärung ausdeuten zu können. So groß auch die Menge der Sterne an sich ist, so sind ihrer doch wenige im Vergleiche zu dem Sande am Meer (a. a. D.). Freilich um nichts klarer machte eben der Donatismus dieses Verhältniß, wenn der Begriff der Katholicität, für den er eigentlich gar keinen Sinn hatte, von ihm nach den eigenen Bedürfnissen interpretirt werden wollte. Am geistreichsten ist noch der Versuch, den Gaudentius von Thaumugada auf der Conferenz von Carthago 411

machte, wenn er die Katholicität auf die Sacramente begründen wollte (vgl. die *Protocolle* in der *Appendix* zu Aug. Opp. P. IX, p. 830, auch in Aug. *breviculus coll. C. 3*). Wie sich hierin allerdings eine nothwendige Consequenz der donatistischen Auffassung der Kirche aussprach, das kann uns nicht nur die Thatsache bezeugen, daß überhaupt die Katholicität hier immer von dem Begriff der Heiligkeit verschlungen werden mußte (vgl. namentlich die Ausführungen des Petilian, *contra literas Petil.* 2, 38, 90 seqq.), sondern auch der Umstand, daß die Katholiken ihrerseits den Begriff der Heiligkeit auf die Sacramente stützen wollten, daß also hier der Gegensatz eine ganz bestimmte polemische Spitze und einen präzisen Ausdruck gewinnt, ein Umstand, dem wir weiter unten noch einmal begegnen werden. In dieser Verneinung der Katholicität muß der Donatismus zugleich eine eschatologische Richtung nehmen. Die Katholicität liegt so sehr im Wesen der Kirche als der Trägerin des absoluten Heilsprinzips, daß das ausdrückliche Absehen von jenem Begriff nur unter der Bedingung möglich ist, daß das die feindlichen Weltmächte von außen her überwindende und unterwerfende Gericht immer im Auge behalten wird. Der chiliasmatische Zug, welcher den Montanismus kennzeichnet, tritt zwar bei seinem Erbnachfolger, dem Donatismus, sehr in den Hintergrund, hat aber seine Spuren doch noch merkbar zurückgelassen, wenn z. B. Augustin (*de unitate ecclesiae*, cap. 15, 38) als donatistische Argumentation die Verufung auf Luc. 18, 8: glaubet ihr, daß des Menschen Sohn bei seiner Wiederkunft auch Glauben finden wird? anführt. War ihm, dem Augustin, die äußere Ausbreitung der Kirche der Anfang der letzten Erfüllung göttlicher Verheißung, so war sie dieß dem Donatismus nur insofern, als er in der damit eintretenden Verweltlichung der Kirche den Anfang des Endes sah: die Scheidung der Heiligen von der Weltkirche war die Bedingung der Parusie.

Auch dieß führt unmittelbar wieder darauf, daß dem Donatismus das Wesen der Kirche nur in der Heiligkeit lag, während Augustin bei der *consummatio* der Verheißung eben an die Katholicität dachte. Wie stellte sich nun aber Augustin zu dieser donatistischen Forderung der Heiligkeit? Es ist schon gesagt, daß Augustin die Realität dieses Begriffs zunächst in der objectiven Seite der Kirche findet. *Quaero*, sagt er (*contra litt. Petil.* 2, 48, 112), *si non habebat Saul sacramenti sanctitatem, quid in eo David venerabatur? si autem habebat innocentiam, quare innocentem persequabatur? — — Ecce, Saul non habebat innocentiam et tamen habebat sanctitatem, non vitae suae*

(nam hoc sine innocentia nemo potest), sed sacramenti Dei, quod et in malis hominibus sanctum est. So kann Augustin die Kirche freilich nur heilig nennen um ihrer „unveränderlichen Grundzüge“ willen, also als Institution und Organ der Heilsthätigkeit Christi. Daß damit aber die in dem Begriff der Heiligkeit liegende Forderung nicht erschöpft ist, mußte Augustin wohl fühlen. Auf das Verlangen des Donatismus nach einer *ecclesia sine macula et ruga* muß er noch eine andere Antwort haben. Es ist eben zunächst die, daß diese Forderung sich erst im Jenseits realisire oder durch die Sichtung in der Parusie hindurch. — In dieser Weltzeit ist das eigentlich Geforderte nicht eine völlige Reinheit, sondern der thatsächliche Zustand der Mischung von Gutem und Bösem. Der *locus classicus* für ihn in dieser Beziehung ist die Parabel vom Weizen und vom Unkraut, Matth. 13. An diese Stelle knüpfte sich die einzige einläßlichere dogmatische Debatte auf der carthagischen Conferenz (vgl. die Instruction der Katholiken an ihre Vertreter in App. zu Aug. Opp. tom. IX, p. 824, No. 4, die donatistische Antwort ebend. S. 834 f., Nr. 3, und Augustin's Erörterung in den Protocollen, S. 838—840, *breviculus coll. C.* 8, 10. C. 9, 15 sq.). Der Donatismus hatte zunächst die Einwendung bereit, daß ja nach der ausdrücklichen Erklärung jener Parabel unter dem Acker nicht die Kirche, sondern die Welt zu verstehen sei, daß also dieses Argument durchaus nicht schlagend sei. Dagegen machte Augustin geltend, da der Herr sonst von einem Fegen seiner Tenne rede, in ähnlichem Sinn, wie hier der Acker genannt sei, unter der Tenne aber nur die Kirche verstanden werden könne, so müsse hier eine dialektische Ausgleichung stattfinden. Der Begriff „Welt“ werde im N. T. offenbar in zweifachem Sinne genommen, in einem positiv bösen und in einem indifferenten. Wenn es z. B. heiße: Gott versöhnte die Welt mit ihm selber, so könne doch hier unter Welt nicht die Gemeinschaft der Gottlosen verstanden werden, es müsse also je nach dem einzelnen Fall bestimmt werden, ob das Wort in *bonam* oder *malam partem* zu nehmen sei. Augustin setzt nun den Typus von Petri Fischzug (Luc. 5, 4—10) damit in Analogie. Das Netz enthalte gute und faule Fische, deren Sonderung erst am Lande vorgenommen werde. Das Netz nun sei entschieden = Kirche und so bezeichne denn auch hier der Acker die Welt als Kirche, d. h. die Weltkirche oder die über die Welt sich ausbreitende Kirche. Eben als katholische Kirche ist die Kirche auch die *permixta* (ut nec solos malos nec solos bonos, sed *commixtos*

bonis malos intra retia suorum sacramentorum [die Sacramente wieder das die Kirche Constituirende] futuros doceret, brev. coll. 9, 16). Ist freilich das zwar göttliche Zulassung, daß die Bösen und die Guten heranwachsen bis zur Ernte ungeschieden, so ist doch Augustin weit entfernt, auf Maßregeln auch äußerlicher Art zu verzichten, welche geeignet sein könnten, die groben Auswüchse abzuschneiden. Zwar zunächst deutet er die alttestamentlichen Schriftstellen, auf die sich die Donatisten beriefen bei ihrer Behauptung der Pflicht der Kirchenreinigung, von dem geistlichen Ausscheiden aus dem Zusammenhang mit den Bösen (omnes sub eisdem sacerdotibus erant — et tamen distinguebantur factis, non locis, animo, non templo, moribus, non altaribus. Sic alii ad alios non accedebant, ne ab eis inquinarentur, hoc est: eorum malis factis non consentiebant, ne pariter damnarentur, ad Donat. p. coll. XX, 31; ib. 32: In uno ergo fuerunt et permixti et separati, permixti quidem corporali tactu, separati autem voluntatis abscessu). Dennoch soll dieß auch zur Aeußerung kommen, aber mit gewissen Beschränkungen. Der Weizen soll über dem Unkraut nicht vergessen werden (attendis zizania per mundum et triticum non attendis, contra litt. Petil. 2, 39, 93). Vorzüglich führt er dieß näher gegen den Parmenian aus. Die Frage, warum ein Cyprian doch in Kirchengemeinschaft mit unsittlichen Bischöfen geblieben sei, beantwortet er hier 3, 2, 9 mit der Gegenfrage: an, quia non poterant ab eis corporaliter separari, ne simul eradicarent et triticum, sufficebat eis a talibus corde sejungi, vita moribusque distingui propter compensationem custodiendae pacis et unitatis, propter salutem infirmorum et tanquam lactentium frumentorum, ne membra corporis Christi per sacrilega schismata laniarent? Die Kirchenzucht ist nicht an sich selbst eigentlich Zweck, um die Kirche in ihrer Reinheit darzustellen, sondern sie ist auch auf ihrer höchsten Stufe als Anathem Mittel — sucht eben zu ziehen. Als solches ist ihre Ausübung abhängig von dem voraussichtlichen Erfolg. Ist die Gemeinde im Großen mit der Zucht einverstanden, dann ist anzunehmen, daß auch der Sünder et timore percutitur et pudore sanatur, cum ab universa ecclesia se anathematum videns sociam turbam, cum qua in delicto suo gaudeat et bonis insultet, non potest invenire (a. a. O. 13). Wenn aber idem morbus plurimos occupaverit, nihil aliud bonis restat, quam dolor et gemitus (a. a. O. 14). Diese Auslassungen, wie die vielerlei Ermahnungen

zu geduldigem Tragen, freundlicher Zurechtweisung, klingen freilich mehr wie praktische Bedenken eines modernen Kirchenzuchtsgegners als wie die Forderungen eines principiell zu Werke gehenden Dogmatikers. Aber in der That offenbart sich darin nicht nur die evangelische Weitherzigkeit, der liebevolle Sinn des Augustin u. dgl., auf den Ribbeck zu recurriren pflegt, sondern die ganze principielle Differenz des Augustin vom Donatismus. Für den letzteren ist die gegenwärtige Gestalt der Kirche die vollendete, der Ausschluß von ihr kann nicht mehr bloßes Mittel sein, weil sie eben Selbstzweck ist, weil sie die vollendete ist. Man könnte vielleicht gerade im Gegensatz gegen die kurze Bestimmung Niedner's (Kirchengesch. S. 121, S. 335), daß der Kirchenbegriff des Donatismus im Verhältniß zu dem Augustin's ein idealistischer gewesen sei, umgekehrt denselben für zu wenig ideal ausgeben. Augustin wenigstens dachte von der Kirche als vollendeter höher, darum wäre ihm auch mit der härtesten Kirchenzucht nicht gedient gewesen — die Kirche in ihrem jetzigen Zustand ist für ihn zunächst nur Mittel. Das Anathem des Donatismus wollte vernichten, das, an welches Augustin dachte, bessern ¹⁾. Für Augustin erscheint so die Realisirung der Idee der Kirche zunächst ganz als jenseitig. Die *ecclesia sine macula et ruga* kann nur eine zukünftige sein. Dem Typus des ersten Fischzugs steht ein anderer gegenüber *post resurrectionem, quando jussit retia mitti in dexteram partem* (Joa. 21), *ut post resurrectionem nostram bonos solos in ecclesia futuros intelligeremus, ubi ulterius haereses et schismata non erunt, quibus modo retia dirumpuntur* (brev. coll. 9, 16). So scheinen denn freilich Idee und Wirklichkeit sehr auseinander zu fallen, so sehr, daß die letztere nur ein Mittel für die erstere zu sein scheint, und zwar keineswegs ein an sich zum Ziel führendes, denn diese künftige Realisirung der Idee sollte ja durch die Parusie vermittelt sein und durch die mit ihr verbundenen gewaltthätigen Umwälzungen. Aber Augustin hätte sich gewiß ebenso gut wie die Apologie gegen das *somniare Platonice rempublicam* verwahrt. Der Schluß, den Bellarmin aus der evangelischen Lehre

¹⁾ Wie sehr die Donatisten doch genöthigt waren, trotz der Kirchenzucht auf ideale Vollendung zu verzichten, das hat Augustin in den verschiedenartigsten Wendungen nachgewiesen, indem er sie auf die schließlich auch von ihnen zugestandene Unmöglichkeit hinweist, die geheimen Sünder auszuschließen, abgesehen davon, daß es ihnen nicht einmal gelang, mit den offenen fertig zu werden, so sehr sie auch factisch die Kategorien der Sünde eigentlich nur auf *traditio, persecutio* u. dgl. beschränkten.

von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche zieht, daß die Protestanten zwei Kirchen lehren, hat wenigstens nicht das Verdienst der Neuheit, denn (a. a. O. 10, 19) schon die Donatisten der carthagischen Conferenz verleumdten die Katholiken, *quod duas ecclesias dixerint, unam, quae nunc habet permixtos malos, aliam, quae post resurrectionem eos non esset habitura, veluti non iidem futuri essent sancti, cum Christo regnaturi, qui nunc pro ejus nomine, cum juste vivunt, tolerant malos.* Die Unterscheidung, die in der römischen Kirche als die einzige den Unterschieden, welche das protestantische Dogma lehrt, entgegengesetzt wird, hatte also in ihrem Ursprung dieselbe Anfechtung zu leiden, wie das protestantische Dogma nun von den römischen Gegnern. Wie sehr dem gegenüber Augustin die innere Identität der *ecclesia militans* und *triumphans* festzuhalten bemüht ist, das sehen wir schon aus der Ausdrucksweise in cap. 1 lib. 1 seines Werkes *de civitate Dei* (das ja, beiläufig gesagt, ganz auf dieser Unterscheidung basirt ist), wenn er hier beginnt: *gloriosissimam civitatem Dei sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens, sive in illa stabilitate sedis aeternae etc.* Aber diese Identität der zwei vermittelt eines Querdurchschnittes gebildeten Theile ließ sich nicht festhalten, ohne einen Längendurchschnitt in der *ecclesia peregrinans* zu setzen. In diesem Punkte hatte Augustin schon einen Vorgänger an einem Donatisten selbst, dem Grammatiker Tichonius, dem von Neander die Ehre widerfuhr, für den eigentlichen Vertreter des evangelischen Kirchenbegriffs gehalten zu werden in dem Streite der Parteien. Tichonius ging nämlich von der katholischen Prämisse einer Weltkirche aus (cf. Aug. *de doctr. christ.* 3, 31, 44 und *contra ep. Parm.* 1, 1), aber in ihr unterschied er zwei Theile, nämlich die Gläubigen und die Ungläubigen. Die Kirche ist das *hipartitum corpus Christi*. Augustin will an die Stelle dieses letzteren Ausdrucks den anderen setzen: *verum atque permixtum* oder *verum atque simulatum corpus Christi*. Wenn Neander (*Kirchengesch.* 3, S. 413—415) aus diesem Thatbestand folgerte, daß Tichonius die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche gehabt habe, während Augustin in der Verwechslung dieser beiden Seiten begriffen gewesen sei, und wenn Bindemann (*Augustin*, 2, S. 406. 407) dieß noch weiter ausführt, die auserlesene Gemeinde sei nach Tichonius weder in der Kirche außerhalb der Donatisten, noch auch bei den Donatisten selbst zu finden — so wäre mit Ribbeck (a. a. O. S. 204) nicht sowohl dar-

auf zu erwidern, daß auch Augustin diesen Unterschied zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche kenne, sondern umgekehrt wäre vielmehr zu fragen, mit welchem Grund dem Tichonius diese Unterscheidung vindicirt werde. Was wir von Tichonius wissen, berechtigt uns nicht anzunehmen, daß er über die Schranken der Kirchengemeinschaft hinweggesehen und etwa den wahren Theil der Kirche Christi aus Gläubigen aller Parteien zusammengesetzt habe. Nur das ist sicher, daß er nicht die donatistische Gemeinde in ihrem ganzen Umfang für rein hielt und daß er nicht annahm, durch Communion mit Unreinen werde man selbst verunreinigt. Das aber ist genau Augustin's Ansicht auch, und es würde sich nur noch fragen, ob die ganze Differenz bedeutungslos ist, oder ob nicht doch etwa der Correctur des Ausdrucks des Tichonius durch Augustin ein tieferer Gegensatz zu Grunde liegt. Das Erstere scheint Baur (die christl. Kirche vom 4—6. Jahrh., S. 224) anzunehmen und auch Ribbeck findet nur den Unterschied, daß der Ausdruck des Tichonius mehr die Einheit betone, weshalb dieser Ausdruck vorzuziehen sei (a. a. O. S. 200). Wir werden wohl allerdings den bewußten dogmatischen Gegensatz nicht premiren dürfen, allein Ribbeck's Behauptung ist denn doch zu vag und er scheint nicht zu sehen, daß er gewiß wider seinen Willen in eine romanisirende Consequenz sich verstrickt; denn der Ausdruck des Tichonius würde ja doch besagen, daß auch die Ungläubigen zum corpus Christi gehören, also Wiedergeborene seien, wenn auch nicht in demselben Sinne wie die Gläubigen, während der augustininische Ausdruck (verum und simulatum corpus) einfach an Art. VII der Augustana sich anschließt: quod ecclesia proprie sit etc. Die eigentliche Kirche — das können wir zum Voraus aussprechen — bilden für Augustin auch nur die vere credentes u. s. w. Die ecclesia sine macula et ruga existirt also wirklich und wahrhaftig schon in der Gegenwart, die Vollendung kann nichts mehr bringen als die äußere Offenbarung des jetzt schon Vorhandenen. Der Weizen ist schon da, nur noch mit Stroh vermischt. In dieser Weltzeit füllt das Stroh mit dem Weizen noch die Scheunen. Auf dieses Stroh ist es zurückzuführen, wenn die Kirche als Verfolgerin erscheint: dico ad semen Abrahae, quod est in omnibus gentibus, non pertinere, si quid non recte vobis factum est, fortasse a palea dominicae segetis (contra litt. Petil. 2, 10, 24). Von denen, welche unwürdig das Sacrament empfangen, sagt Augustin (a. a. O. S. 108, 247): ipsi non sunt in illa ecclesiae compage, quae in membris Christi per connexum et contactum crescit in incrementum Dei. Nur

die andere Seite davon ist dann der andere Satz, der sich in dem dritten Buche contra ep. Parmen. 3, 2, 10 findet: gloriosa ecclesia sine macula aut ruga in eis solis computabatur, qui moerebant et gemeabant illas iniquitates, quae fiebant in medio eorum. Die Kirche ist so nach Augustin doch wieder ihrem Wesen nach die unbefleckte Taube, sie ist nicht getheilt, sondern, was als anderer Theil der Kirche erscheinen konnte, das gehört gar nicht dazu. Dieses Aeußere ist nur das Accidentielle, Verschwindende, das eigentlich Tragende, Erhaltende, sind, um mit Möhler zu reden, „die Unsichtbaren“ (Symbolik, S. 425). Würde dieses semen Abrahae einmal aufhören, so würde überhaupt die Kirche aufhören. Die Garantie ihrer Dauer hat die Kirche eben in diesem ihrem Kerne, und so gewiß die Verheißungen Gottes ewig bleiben, so gewiß muß auch immer eine Anzahl solcher Unsichtbaren bleiben. Das ist Gegenstand des Glaubens, so gut als die Katholicität. Darum sagt Augustin (de unit. eccl. 25, 72): Ipsa (sc. ecclesia) est ergo, quae non in aliqua parte terrarum, sed ubique notissima est. Haec temporales aliquando etiam in suis frumentis patitur tempestates, ut in quibusdam locis non cognoscantur, sed tamen etiam illic latent, neque enim falli potest divina sententia, quoniam crescunt usque ad messem. Itaque et in aliis gentibus saepe nonnulla membra ecclesiae, praevalentibus haeresum et schismatum seditioibus, pressa atque obumbrata sunt et tamen, quia inerant paulo post nullo dubitante claruerunt. — Bis hierher können wir dem Augustin eigentlich mit unserer Augustana in der Hand folgen. Hat er bei Entwicklung des Begriffs der Katholicität mehr die Seite herausgehoben, wornach die Kirche blos zu zeugen und zu dienen hat (vgl. a. a. D. 24, 70: ecclesia, quae testis est Christo), und hat er die Allgemeinheit der Kirche auch nach ihrer Seite als Heilsproduct nur in Form des Glaubens an die Erfüllung göttlicher Verheißung in's Auge gefaßt, so tritt dagegen diese letztere Seite in den Vordergrund, wo es sich um den Begriff der Heiligkeit handelt. Heilig ist zwar die Kirche auch in ihrer äußeren Erscheinung durch die Institute, die in ihr sich finden, vor Allem durch die Sacramente, aber die wahre Realisirung der Heiligkeit ist doch nur gegeben in der Kirche als communio sanctorum. Diese ist zwar vorhanden, aber als eine der äußeren Beobachtung sich entziehende, nichtsdestoweniger wirksame, den Begriff der Kirche eigentlich constituirende Macht.

Nun ist die Kirche aber nicht nur Gegenstand des Glaubens für

Augustin, sondern auch Gegenstand seiner Liebe. Als dieser Gegenstand der Liebe ist die Kirche aber Eine. Wir haben schon im Vorherigen gesehen, wie ängstlich Augustin bemüht ist, jeden Schein einer Zertrennung der Kirche, einer Zweiheit oder Mehrheit derselben, abzuwehren. Dieser Begriff der Einheit hängt auf's innigste mit dem der Katholicität zusammen. Denn die letztere kann sich nur realisiren auf Grund eines Identischen, einer Einheit, wozu die Kirche sich zusammenfindet. Aber es ist nun die große Frage: wozu setzt Augustin dieses Identische? Hier eben macht sich die Unklarheit, in der die beiden Betrachtungsweisen der Kirche sich bei Augustin begegnen, am meisten geltend. Als eigentlicher Gegenstand der Liebe erscheint die Kirche in dem mystischen Sinne, auf welchen Augustin bei Entwicklung des Begriffs der Heiligkeit gedrängt wurde, und doch wird dieß wieder confundirt mit der Kirche nach ihrer institutionellen Seite, und zwar nicht nur in ihren unveränderlichen Grundzügen, sondern auch in dem ganzen Umfang ihrer äußerlichen Beschaffenheit. Wir haben schon oben gehört, wie Augustin in dem Schisma, sofern es die Katholicität grundsätzlich beschränken muß, eine Verleugnung des Glaubens an die göttliche Verheißung sieht. In noch höherem Grade aber ist das Schisma eine Verleugnung des sittlichen Grundcharakters des Christenthums — der Liebe. Auf keinem Punkte erhält die augustinische Sprache so viel Schwung und Feuer, wie da, wo er von der *pax* und *unitas* zu reden beginnt. Die Liebe ist für Augustin also wesentlich Liebe zur Kirche als dem Einen Leib Christi. *Charitatem sanctam*, sagt Augustin (*contra Cresconium*, lib. 2, 13, 16), *quae est vinculum perfectionis, nemo potest habere non bonus; nemo qui habet potest esse vel schismaticus vel haereticus*. Diese Liebe ist, wie wir aus dem unmittelbar Folgenden schließen können, eine Liebe zu den wahren Gliedern des Leibes Christi, aber sie muß sich doch darstellen in der Verbindung mit der äußeren katholischen Kirche. Die Liebe zu ihr ist so sehr sittliche Pflicht, daß ihr zu Liebe auch die Forderungen der Kirchenzucht nöthigenfalls hintangesezt werden müssen. Nicht nur weil die Zucht bloß den Zweck der Besserung haben kann, also, wo dieser Zweck nicht erreichbar ist, auch nicht in Anwendung kommen darf, muß bei ihrer Ausübung Bedacht genommen werden auf die jedesmaligen Verhältnisse; auch um des höheren Zweckes der *unitas* willen kann und muß eine solche Beschränkung eintreten. Dafür beruft er sich in der oben angeführten Stelle (*contra ep. Parm.* 3, 2, 9) auf Chyrian und andere *frumenta*, die *propter compen-*

sationem custodiendae pacis et unitatis, propter salutem infirmorum et tanquam lactentium frumentorum, ne membra corporis Christi per sacrilega schismata laniarent, sich mit einer geistigen Trennung von den Bösen begnügt haben. Ist demnach diese Gemeinschaft mit der Kirche die Grundbedingung der Erfüllung des Gebots, welches der *finis praecepti* ist, so ist diese Gemeinschaft auch mittelbar Heilsbedingung, und damit ergiebt sich dem Augustin der Satz: *extra ecclesiam nulla salus*. Die Trennung von der Kirche in ihrer sichtbaren Erscheinung kann Augustin nur auf den Hochmuth zurückführen. *Non est enim*, sagt er *contra Cresc.* 4, 59, 71, *alius impiae superbiae tumor apud omnes, qui se a Christi unitate discindunt, quam se solos esse Christianos jactare et damnare caeteros.* — In jeder Trennung von der Kirche stellt sich so die menschliche Ursünde, der Hochmuth und die Eigengerechtigkeit, auf's Neue wieder dar. Die Möglichkeit einer Trennung aus Gewissensnoth weiß er noch nicht in's Auge zu fassen. Es bleibt dabei: *plane praeter ecclesiae communionem et unitatis sanctissimum vinculum et charitatis supereminetissimum donum nec ille, a quo daemonium ejicitur, nec ille, qui baptizatur, aeternam vitam consequitur* (c. litt. Pet. 2, 80, 178). In dieser Auffassung weiß sich Augustin eins mit der ganzen Kirche. Er führt das Wort: *extra ecclesiam nulla salus*, zunächst als Behauptung des Cyprian an und eignet sie sich mit den Worten: „*quis negat?*“ an. In der That hatte er auch bei diesem Wort keinen Widerspruch seiner donatistischen Gegner zu fürchten. Dieser Satz ist ja nur die Consequenz aus der Anschauung von der Kirche, welche der Donatismus auf die Spitze trieb — von der Anschauung der Kirche als einer mehr oder weniger vollendeten Gemeinschaft der Gläubigen. Dem Donatismus war ja dieser Satz so gewiß, daß er ihn sofort auch umzukehren und zu sagen bereit war, daß die Angehörigkeit zur Kirche auch für die Zugehörigkeit zum Heil präjudicire. Nach den Gesetzen der gemeinen Logik schon konnte Augustin gegen diese Umkehrung, die, genau betrachtet, die Consequenz der römischen Lehre von der Kirche ist, protestiren, aber gehen wir seinem Gedankengang näher nach, so werden wir auch darauf geführt, daß er diese Umkehrung auch von einer der donatistischen Prämissen widerstreitenden Grundanschauung aus bestreiten mußte. Zunächst freilich ging er nur davon aus, daß die wahre Einheit des Leibes Christi sich allein innerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche realisire, also eben von der bisher schon nach-

gewiesenen Annahme, daß der Kern der katholischen Kirche die *ecclesia proprie dicta*, das auch die Kirche in ihrer äußeren Erscheinung Tragende und Beherrschende sei. Aber dieß ist die wahre Kirche eben nur, sofern durch sie der Geist vermittelt ist. Das Specificische der Kirche ist, daß sie den Geist hat. De baptismo 3, 16, 21 heißt es: wenn Einer auch mit Menschen- und mit Engelzungen redete und alle Geheimnisse (*sacramenta*) wüßte und allen Glauben hätte u. s. f., so würde es ihm ohne Liebe nichts nützen. *Non autem habent Dei charitatem qui ecclesiae non diligunt unitatem, ac per hoc recte intelligitur dici non accipi nisi in catholica spiritus sanctus.* Neque enim temporalibus et sensibilibus miraculis attestantibus per manus impositionem modo datur spiritus sanctus, sicut antea dabatur ad commendationem rudis fidei et ecclesiae primordia dilatanda, — sed invisibiliter et latenter intelligitur propter vinculum pacis eorum cordibus divina charitas inspirari, ut possint dicere, quoniam charitas Dei diffusa est; Geist und Liebe sind also Correlatbegriffe, und da die letztere allein in der Kirche vorhanden ist, so folgt der Satz: quodlibet haeretici et schismatici accipiant, charitas, quae cooperit multitudinem peccatorum, proprium donum est catholicae unitatis et pacis. Die unitas erscheint also hier nicht blos als Product, sondern auch als Organ und Mittel. Das 17. und 18. Capitel des angeführten dritten Buchs über die Taufe sind für den augustinischen Kirchenbegriff von höchster Wichtigkeit. Im letzteren sagt Augustin im Anschluß an Joh. 20, 22. 23, die Jünger haben die Kirche dargestellt und so habe die dort ausgesprochene Verheißung des Herrn der ganzen Kirche gegolten, d. h. eben der *ecclesia proprie dicta*. Es bedeuten diese Worte so viel als: *pax ecclesiae dimittit peccata et ab ecclesiae pace alienatio tenet peccata, non secundum arbitrium hominum, sed secundum arbitrium Dei et orationes sanctorum spiritualium, qui omnia judicant, ipsi autem a nemine judicantur.* Petra enim tenet, petra dimittit; columba tenet, columba dimittit; unitas tenet, unitas dimittit. Diese unitas ist dem Augustin nun allerdings eigentlich nichts Anderes, als die *communio sanctorum*. Es ist also hier zunächst nur der gewiß evangelische Gedanke ausgesprochen, daß alle Heilswirkung zwar einerseits durch die objectiven kirchlichen Institute vermittelt sein möge, daß aber diese Institute selber wiederum einer tragenden und begleitenden Subjectivität bedürfen, durch welche die subjective Aneignung des objectiv Dargebotenen bedingt sei. Aber

diese unitas bekommt selbst wieder einen ganz objectiven Charakter. Diese unitas ist doch wieder nicht nur etwas immer erst werdendes, der einzelne Gläubige kommt nicht hinzu durch seinen Glauben als Einer zu Brüdern, die ihm vorangegangen sind, sondern diese unitas ist etwas über alle Einzelnen eigentlich Uebergreifendes, sie ist eine an sich seiende Eigenschaft, die der von Christo gestifteten äußerlichen Kirchengemeinschaft inhärrt. Es mag dabei zum Voraus erinnert sein an den Einfluß der Prädestinationslehre, den wir noch näher werden in's Auge zu fassen haben. Da nach der ganzen augustini- schen Heilslehre diese *ecclesia proprie dicta* doch nur aus Prädestinirten besteht, so ist sie eigentlich an sich ewig vollendet in der göttlichen Idee, ja sie ist das zeitlos bei Gott Vorhandene, das nur zeitlich zur Erscheinung kommt. Cf. de bapt. 1, 16, 25: *Omnes enim diversis quidem temporibus nati apparuerunt, sed societate unius populi continentur et ejusdem civitatis cives labores hujus peregrinationis experti sunt et quidam eorum nunc experiuntur et usque in finem caeteri experientur.* Diese Anschauung liegt ja auch dem Werke *de civitate Dei* zu Grunde und hängt mit der ganzen augustinischen Metaphysik auf's innigste zusammen. Wir versuchen dieß näher zu erweisen durch eine Betrachtung des eigentlichen Begriffs der Kirche bei Augustin. Die gewöhnlichen Ausdrücke, mit denen er die Kirche bezeichnet, sind die bildlichen: *corpus Christi*, *mater*, *sponsa Christi*, *columba*, *paradisus*, *arca Noë* u. s. f. In allen diesen Ausdrücken ist die Kirche mehr nach ihrer inneren Seite gefaßt; suchen wir aber die Ausdrücke uns näher zu analysiren, so ist bei den Worten *sponsa Christi*, *columba* und *corpus Christi* mehr von dem Verhältniß der Kirche zum Einzelnen, noch außer ihr Befindlichen, abstrahirt, der Ausdruck *mater* sagt dagegen die Abhängigkeit des Einzelnen von der Kirche aus, stellt diese als an und für sich vorhanden dar, wie sie das geistliche Leben der Glieder bedingt, die Kirche erscheint aber hier doch als etwas Lebendiges, Persönliches, es klingt in diesem Ausdruck die Beschreibung der unitas nach, die wir eben vernommen haben, während in den Worten *paradisus* und *arca* nun die Kirche als ein Organismus von Instituten erscheint, die eigentlich völlig unabhängig von persönlicher Gemeinschaft der Gläubigen vorhanden sind und darum auch am leichtesten auf die äußere Kirche in ihrem Gesammtumfang angewendet werden können. Augustin hat die in diesen Bildern liegenden Consequenzen, wo es ihm gelegen schien, ausgeführt und angewendet, aber er hat nichts

gethan, um ausdrücklich diese verschiedenen Seiten zu einander in's Verhältniß zu setzen und nachzuweisen, in welchem Sinn und Umfang die zunächst betrachteten Attribute anzuwenden sind auf diese verschiedenen Anschauungen von der Kirche. Erinnern wir uns immer daran, daß Augustin, wo er von Kirche redet, eben an die in der äußeren Kirchengemeinschaft vorhandene Gemeinschaft der Gläubigen denkt, so möchte ihre Auffassung als sponsa Christi und auch als corpus Christi keiner weiteren Erörterung bedürfen. Der Ausdruck mater dagegen hatte schon der vorangustinischen Theologie zur Veranlassung gedient, in der Kirche ein selbständiges Heilsprincip zu sehen neben Gott. „Gott kann nicht zum Vater haben, wer die Kirche nicht zur Mutter hat“, war der Satz Cyprian's. Hieraus hatte sich ihm ergeben, daß alle Heilsthätigkeit ebenso in Gott und Christus wie in der Kirche ihren Grund habe. Etwas anders Augustin. Wohl kann auch er sich keine Verbindung mit Christus denken ohne durch den Leib hindurch, alles Glaubensleben kann nur in der Gemeinde sich finden, aber doch nur insofern wiederum, als sie in sich die göttlichen Gnadenmittel niedergelegt hat. Bei Cyprian war die Kirche principiell der Bischof, er ist der Vermittler zwischen dem Einzelnen und Gott; bei Augustin ist die Kirche principiell die Gemeinschaft der Heiligen, als solche unterscheidet sie sich von den Trägern der Kirche in ihrer äußeren Erscheinung, von den Verwaltern des Wortes und Sacraments. Darum sagt er de bapt. 5, 21, 29: Quapropter sacramentum gratiae dat Deus etiam per malos, ipsam vero gratiam non nisi per se ipsum vel per sanctos suos. Auf dieses letzte vel sei noch besonders hingewiesen; offenbar wäre hier eigentlich die Consequenz nur per sanctos suos, aber Augustin scheut sich, den allmächtigen Gott ganz ohne Weiteres an diese Vermittelung zu binden. Die Kirche als mater ist so nicht die Macht über die Sacramente und das Wort, sondern sie ist neben diesen ein eigenes Gnadenmittel. Augustin unterscheidet sich hier von dem donatistischen wie von dem römischen Kirchenbegriff. Diese beiden Begriffe sind darin Eins, daß sie die Kirche gewissermaßen als selbständige Herrin über die Gnadenmittel ansehen, — sie unterscheiden sich nur dadurch, daß, was Cyprian gewissermaßen noch hatte zusammenfassen wollen, die Vermittelung des Einzelnen durch den Priester als geweihte Person und als Person von bestimmter sittlicher Qualität, nun so vertheilt ist, daß die Donatisten einseitig das letztere, die römische Kirche einseitig das erstere Moment premiren. Augustin weiß zunächst von einer solchen Ver-

mittelung nichts. Contra ep. Parm. 2, 8, 15. 16 protestirt er ausdrücklich gegen Parmenian's Behauptung, daß der episcopus der mediator inter Deum et populum sei, er kennt nur einen Hohenpriester Christus. Homines enim omnes christiani invicem se commendant orationibus suis. Pro quo autem nullus interpellat, sed ipse pro omnibus, hic unus verusque mediator est: cujus typus, quoniam praefigurabatur in sacerdote veteris testamenti, nullus illic invenitur orasse pro sacerdote. Paulus autem apostolus, quamquam sub capite praecipuum membrum, — — — ecclesiae se orationibus et ipse commendat. Es kann hiernach Schenkel in seinem Artikel über die Kirche (Herzog, Real-Encyclopädie, Bd. VII, S. 568) in Beziehung auf Augustin von dem Vorwurf der Oberflächlichkeit nicht freigesprochen werden, wenn er den Augustin zum einfachen Fortsetzer des Cyprian macht. Nirgends findet sich bei Augustin eine Stelle, die, wie schon in den Briefen des Ignatius geschieht, das Festhalten am Bischof als solchem zur Heilsbedingung machte. Heilsbedingung ist nur die communio mit der Einheit der Wiedergeborenen, mit der sponsa Christi, welche freilich nach Augustin nur innerhalb der bestimmten katholischen Kirchengemeinschaft gefunden werden kann, weil eine Trennung von dieser ein an sich von der Gemeinschaft mit Christo ausschließendes sittliches Vergehen wäre. Aber auch nur darum, weil sie diese Einheit in sich hat, ist eben die katholische Kirche das Paradies, das principiell alle Gnadengüter in sich enthält. So kommt denn Augustin freilich wieder auf die Zugehörigkeit auch zur äußeren Kirche als Heilsbedingung zurück, und da eine bestimmte Kirche nicht sein kann ohne Verfassung, da ihm ja freilich die katholische Kirche auch ihrem ganzen äußeren Wesen nach Stiftung Gottes ist, so muß er auch den Schismatiker, der sich dem legitimum regimen pastorum entzieht, für des Heiles a priori verlustig halten (cf. de bapt. 4, 18), aber darum bleibt es doch dabei: die äußere Kirche ist einerseits nur die Hülle für die innere, der Zaun, innerhalb welcher diese ist, andererseits die legitime Dienerin für Wort und Sacrament, nie aber die Herrin dieser Gnadenmittel, welche erst durch sie hervorgebracht würden. Darum, das ist ja der Hauptdifferenzpunkt zwischen Augustin einer- und Cyprian sammt den Donatisten andererseits, können die Gnadenmittel auch außerhalb der Kirche sein. Ausdrücklich wurde diese Streitfrage nach der Macht der Kirche über die Gnadenmittel nur in Beziehung auf die Taufe und in zweiter Linie auf die Ordination behandelt, aber als Parallele bringt Augustin

doch auch noch das Evangelium zur Sprache, und wenn wir auf den pelagianischen Streit hinausblicken, so erfahren wir wohl auch etwas über das Verhältniß der Kirche zum Abendmahl. — Die Taufe hatte für die alte Kirche aus naheliegenden Gründen eine viel höhere Bedeutung, als das gewöhnliche Bewußtsein von heute ihr anzuweisen pflegt.

Der Grundsatz Chyprian's: *omnino separari a se et dividi baptismum et ecclesiam non posse*, beruhte auf Voraussetzungen, welche auch Augustin theilte, auf den beiden Voraussetzungen, daß außer der Kirche kein Heil sei und daß in der Taufe sich die Wiedergeburt bei dem Einzelnen vollziehe. Je mehr anfänglich die Kirche sich selbst als Gemeinschaft der Erlösten und Wiedergeborenen darstellte und darum jeder Eintritt in sie zugleich wirklich auf einer innerlichen Umwandlung des Eintretenden beruhte, desto weniger konnte hier ein Conflict zwischen diesen Sätzen eintreten. Nun aber hatten Härese und Schisma die Taufe mit sich hinausgenommen und so die zwei bis dahin coincidirenden Heilsbedingungen auseinandergerissen. Es schien der Kirche hier kaum etwas Anderes übrig zu bleiben, als die außerhalb der Kirche geschehende Taufe für null und nichtig anzusehen. Die Taufe wurde zur Function der Kirche gemacht. Es schien dieß um so leichter zu gehen, wenn man von der Taufe eine Ansicht hatte, wie sie sich aus der Entwicklung des Dogma's seit dem pastor Hermas eigentlich ergeben mußte. Die sacramentlich neutestamentliche Seite der Taufe war gegen den alttestamentlichen Gesichtspunkt einer *lavatio* zur Buße zurückgetreten. Die römische Zusammenstellung der Taufe und der Buße hängt mit dem jüdischen Charakter dieser Kirche überhaupt zusammen und unterscheidet sich von der Lehre der alten Kirche eben nur so wie der römische Begriff der Kirche überhaupt von dem vorchyprianischen, d. h. wie die Kirche als *opus operatum* von der Kirche als *ecclesia sine macula et ruga*. Die Taufe setzte eigentlich nach der Anschauung, welche der Montanismus und Donatismus der katholischen Entwicklung gegenüber festzuhalten suchten, die Verpflichtung zum Nichtsündigen voraus (cf. coll. Carth. Aug. opp. tom. IX. App. p. 836, 4). Die Donatisten sagen von den Katholiken: *sequuntur enim apertissime blasphemantes, ut dicant ecclesiam malorum delictis etiam manifestorum non posse maculari, adhibentes exempla prophetarum, qui, licet eos increparent pro delictis, tamen se ab eis corporaliter non separarunt, cum ostendamus longe aliud fuisse*

illud tempus, in quo frequentare baptismum toties quoties peccabant, permittebatur. Das Christenthum erscheint hier offenbar nur als höheres, engeres Gesetz, die Taufe als ein Werk, als eine Bußübung und Verpflichtung ¹⁾. So wird hier also die Taufe erst durch die Kirche gesetzt und nur in dem Maße, als die Kirche das ist, was sie sein soll, kann auch die Taufe als das den inneren Contact der sittlichen Gemeinschaft der Kirche mit dem Einzelnen Vermittelnde wirkliche Taufe sein und segensreich wirken ²⁾. Augustin dagegen hebt vor Allem die sacramentale Bedeutung der Taufe hervor. Ihm scheint sie nicht an die Stelle alttestamentlicher Waschungen getreten zu sein, sondern sie nimmt die Stelle der Beschneidung ein, sie setzt in unmittelbare Verbindung mit Christus und bringt darum gewissermaßen die Kirche erst hervor, wenn ihre Wirkung auch durch die schon vorhandene Kirche bedingt ist. Für Augustin ist also das Sacrament und zwar zunächst die Taufe etwas, das mit Christo unmittelbar in Verbindung bringt. Wäre — das ist seine erste Einwendung gegen Cyprian — die Taufe nur Function der Gemeinschaft, bliebe es bei dem Sage, den Petilian ausgesprochen (c. litt. Petil. 1, 1, 2 sqq.) conscientia dantis (sc. baptismum) attenditur, qui abluat accipientis, dann würde auch die Taufe überhaupt eigentlich gar nicht mehr sicher wirken können, denn alsdann müßte nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der Kirche die Taufe unter Umständen als ungültig angesehen werden, wofern sie von Schlechten vollzogen ist. Indem Augustin im sechsten Buch von der Taufe sämtliche Abstimmungen der Bischöfe eines carthagischen Concils unter Cyprian, das die Regertaufe verwarf, zum Behuf der Widerlegung anführt, glaubt er dieß meist durch Nachweisung eines nimium im Beweis totidem verbis thun zu können. Hatte die Kirche in den anderthalb Jahrhunderten, die zwischen Cyprian und

¹⁾ Ich möchte vermuthen, daß auch die bekannte Ersetzung der Wassertaufe durch die Bluttaufe, wie sie noch Cyprian hat, Augustin aber bestritten, der die Taufe vielmehr durch göttliche Allmacht compensirt werden läßt (cf. de bapt. 4, 22, 29), damit zusammenhängt. Auch die bekannte Stelle Tertullian's, welche die innocens aetas vor dem Hinzueilen zur Taufe warnt, möchte bei näherer Untersuchung von hier aus noch Aufklärung finden.

²⁾ Sind die Gedanken, die ich hier nur als Resultate geben kann, um nicht zu weit vom Begriff der Kirche selbst abzuführen, richtig, so dürfte es sich als nicht uninteressante Aufgabe darstellen, ausführlicher die Verwandtschaft der römischen Lehre mit den eigentlich sectirerischen Principien in's Auge zu fassen und damit einen alten lutherischen Vorwurf gegen die römische Kirche zu begründen.

Augustin liegen, definitiv verzichten lernen müssen auf das *sine macula et ruga* als Prädicat für ihren äußeren Umfang, so war das Verlangen nach der subjectiven Beschaffenheit der Gemeinschaft oder gar des Einzelnen, von welchem das Sacrament verwaltet wurde, ein zweischneidiges Schwert, und selbst der Donatismus sah sich genöthigt, mit einem *vir bonae aestimationis* als Täufer sich zu begnügen, eine Inconsequenz, die Augustin mit der ganzen Schärfe seines Geistes zu geißeln nicht unterließ.

Für Augustin ist also Taufe und Kirche trennbar wenigstens in hypothesi. Die Taufe gehört nicht der Kirche, sondern die Kirche ist nur die Dienerin dessen, was Christus giebt (c. litt. Petil. 2, 6, 13: *cum autem Dei verbum praedicat, Dei sacramentum ministrat, non de suo, si malus est, praedicat aut ministrat. 7, 15: cujus [sc. Christi] baptismo qui baptizatur non a mortuo baptizatur, et si forte ministri operarii dolosi sua quaerentes, non quae Jesu Christi, et evangelium non caste annuntiantes — — propter iniquitates suas mortui sunt appellandi, sacramentum tamen Dei vivi nec in mortuo moritur*). Wenn wir a. a. O. 1, C. 4—7 auf die Ausführungen des Petilian, daß die Taufe eine menschliche radix und origo haben müsse, von Augustin Sätze hören wie die: *neque enim etiam cum per sanctum et fidelem dispensatorem gratia spiritualis credentibus impertitur, dispensator ipse justificat ac non ille unus, de quo dictum est, quod justificat impium?* — oder der Katholik werde auf Petilian's Frage nach einer origo u. s. f. antworten: *origo mea Christus est, radix mea Christus est, caput meum Christus est u. s. f.* — wenn wir solche Sätze hören, so möchte man, was Baur (die christliche Kirche vom 4.—6. Jahrh. S. 226) ausführt über die Leugnung der Abhängigkeit des Sacraments von der subjectiven Beschaffenheit des Dispensators, doch mehr für ein Lob als für einen Tadel halten, obgleich die Worte im letzteren Sinne gemeint sind. Denn gerade „daß es nicht mehr wesentlich darauf ankommt, was der Einzelne als sittliches Subject für sich ist, sondern nur auf den objectiven Zusammenhang mit dem Ganzen, in dessen Einheit er aufgenommen ist“ — dieser Vorwurf dürfte nach dem Obigen in gewissem Betracht mehr den Donatismus als den Augustin treffen. Die Vollendung des *opus operatum*, sofern damit auch die Unabhängigkeit des Sacramentes von der Kirche ausgesprochen ist, ist die evangelische Consequenz der römischen intentio gegenüber. So evangelisch unserer Anschauung nach in diesem Punkte

also Augustin denkt, so unvollkommen ist freilich näher seine Anschauung von der Wirkung der Taufe. Dieselbe besteht in der justificatio und regeneratio. Auch dieß freilich lautet ja ganz nach dem Sinne der lutherischen Dogmatik, wenn nur eben justificatio und regeneratio auch wirklich von einander unterschieden wären. Wir können aber trotz mancher Stellen, welche das Forensische bei der justificatio betonen, doch dem guten Semler nicht ganz Unrecht geben, wenn er, froh, den Augustinus wirklicher offener Härese anklagen zu können, in den Anmerkungen zu Baumgarten's theol. Streit. III, S. 303 sagt: justificatio ist bei ihm nicht viel anders, als was sie im concilio Tridentino ist und es ist vergeblich, wenn man sich hier Mühe geben will, seine Stellen mit dem richtigen und gründlichen Lehrbegriff der Protestanten zu vereinigen.“ Der Begriff des Glaubens kommt bei dieser Fassung sehr zu kurz, so daß das Sacrament hier allerdings auf dem besten Wege ist, zum opus operatum auch in anderem als evangelischem Sinne zu werden. Der Glaube erscheint hier zum Theil selbst als etwas Objectives, mit dem Sacrament Gegebenes. Die Taufe ist eben gerade das Sacrament des Glaubens. Es finden sich bei Augustin Stellen, welche den zur Taufe nöthigen Glauben geradezu mit dem Taufbekenntniß zu identificiren scheinen, die fides wird in der Taufe auch mitempfangen. So ist denn also die Taufe unter allen Umständen etwas objectiv dem Menschen Mitgetheiltes, ein sacramentale aliquid bleibt für den Getauften immer. Augustin ist bekanntlich der Erfinder des character indelebilis, wenn auch nicht des dogmatischen Terminus, so doch der Sache. Die Taufe ist dem stigma militare gleich, es haftet dem Getauften inseparabiliter an. Ist aber so die Wirkung des Sacramentes einerseits von der Verwaltung durch die Kirche unabhängig und unmittelbare That Christi am Menschen und scheint andererseits auch der Glaube zu etwas Objectivem zu werden, wird das Sacrament nolens volens zu etwas dem Subject Inhäerendem, so scheint ja nun die Consequenz, daß die justificatio und regeneratio auch außerhalb der Kirche möglich sei, ganz unausweichbar. Der augustini'sche Sacramentsbegriff scheint den Grundsatz: extra ecclesiam nulla salus, wirklich gesprengt zu haben. Und dennoch bleibt es bei dem, was Augustin Sermon. ad Caesar. ausspricht (tom. IX, 695): extra ecclesiam totum potest (sc. habere Emeritus) praeter salutem; potest habere honorem, potest habere sacramentum, potest cantare Alleluja, potest respondere Amen, potest evangelium tenere.

potest in nomine patris et filii et spiritus sancti fidem et habere et praedicare, sed nusquam nisi in ecclesia catholica salutem potest invenire. Wie soll nun aber dieses beides sich vereinigen lassen? Wenn Augustin zuerst den Glauben zu objectiv gefaßt hat, so tritt hier dafür eine desto weiter gehende Forderung ein an die subjective Beschaffenheit dessen, der wirklich die Taufe nicht in perniciem, sondern in salutem haben will.

Augustin erklärt es für das *πρῶτον ψεῦδος* der cyprianischen Auffassung, daß von ihr nicht unterschieden werde zwischen sacramentum und usus sacramenti (de bapt. 6, 1, 1). Der letztere ist nur innerhalb der Einheit der Kirche möglich. Augustin ist darin mit Cyprian einverstanden, daß legitime die Taufe ja nur in der Kirche ist. Wir können uns das wohl nur so vorstellen, daß eben die Kirche auch die Garantie in sich trägt für subjective Vermittelung der objectiven Gnadennittel. So ist denn die Kirche das Paradies, in welchem das Lebenswasser der Taufe entspringt, aber die Ströme fließen von hier aus auch nach Mesopotamien und Aegypten (de bapt. 4, 1, 1). Es bleibt also der Kirche eigentlich immer der Anspruch auf die Getauften. Mit Christo kann man ja doch wieder nicht verbunden sein, wenn man nicht auch mit seinem Leib verbunden ist. Die Taufe ist ein Mittel der Rechtfertigung nur, sofern sie mit der Kirche als der Inhaberin des Geistes in Verbindung setzt. Und dennoch soll das Sacrament auch wieder reine That Christi sein. Zwischen diesem Dilemma ist die Ausgleichung zu suchen. Die erstere Anschauung begründet Augustin, namentlich wo es sich um die Kindertaufe handelt. Der Forderung des Glaubens beim Empfang des Sacramentes kann durch den für das Kind eintretenden Pathenglauben nur Genüge geschehen, wenn eine innere mystische Einigung mit der Kirche zugleich vollzogen wird. Augustin bringt zunächst die Fürbitte der Kirche in Anschlag. An forte, heißt es de bapt. 3, 17, 22, per orationes sanctorum spiritualium, qui sunt in ecclesia, tanquam per columbae creberrium gemitum, magnum geritur sacramentum et occulta dispensatio misericordiae Dei, ut eorum etiam peccata solvantur, qui — — — baptizantur? Die in der angeführten Stelle besprochene Unwirksamkeit dieser Fürbitte für Häretiker und Schismaiter setzt offenbar voraus, daß die Wirksamkeit des Sacramentes in der Kirche eben abhängig ist von dieser Fürbitte der wahren eigentlichen Kirche. Und dieses Vicariren ist nun aber nur wieder dadurch möglich, daß

durch die Taufe der Täufling realiter in das corpus Christi aufgenommen ist. Diesen Gedanken hat Augustin im pelagianischen Streit und zwar in seiner ersten Streitschrift *de peccatorum meritis et rem.* 1, 31, 60 ausgeführt. Die Entwicklung knüpft an Joh. 3, an und zwar zunächst an die Worte: Niemand steigt in den Himmel, denn der vom Himmel gekommen ist, des Menschen Sohn, der im Himmel ist. Diese Worte legt Augustin in Beziehung auf die Person Christi selbst so aus: *quamvis enim in terra factus sit filius hominis, divinitatem tamen suam, qua in coelo manens, descendit ad terram, non indignam censuit nomine filii hominis, sicut carnem suam dignatus est nomine filii Dei, ne quasi duo Christi ista accipiantur, unus Deus et alter homo, sed unus atque idem Deus et homo.* — — *Ac per hoc, per distantiam divinitatis et infirmitatis, filius Dei manebat in coelo, filius hominis ambulabat in terra; per unitatem vero personae, qua utraque substantia unus Christus est, et filius Dei ambulabat in terra et idem ipse filius hominis manebat in coelo.* Wir haben hier in Beziehung auf die Christologie eine *Alloiosis*, die aber in mystischer Realität gedacht ist. Eine *Alloiosis* anderer Art, wenn der Ausdruck erlaubt ist, war nun aber von Augustin noch angewandt, um diese Stelle auch für die Taufe fruchtbar zu machen. Der Begriff des Leibes im natürlichen Sinne wird nämlich auf die Kirche als den geistlichen Leib übertragen. Wenn das Unglaubliche geschehen konnte, daß die göttliche Substanz, *longe distantior atque incomparabili diversitate sublimior*, die menschliche Substanz annehmen konnte, so daß derselbe Menschensohn auf der Erde war *per carnis infirmitatem* und zugleich im Himmel *per participatam carni divinitatem*: *quanto credibilis alii homines sancti et fideles ejus fiunt cum homine Christo unus Christus, ut omnibus per ejus hanc gratiam societatemque ascendentibus ipse unus Christus ascendat in coelum, qui descendit de coelo!* — Zur Erklärung dieser Anschauung müssen wir wohl vorläufig schon auf ein Dogma hinüberblicken, das wir später noch ausdrücklich werden zu der von uns betrachteten Lehre in Beziehung zu setzen haben — auf das Dogma von der Prädestination. Sollen wir uns diesen realen Begriff des Leibes als einer im Himmel zugleich seienden Substanz irgendwie vorstellig machen, so wird dieß nur geschehen können, wenn wir uns erinnern, daß Gott von Ewigkeit her sie, die Kirche,

geordnet hat, daß auch die auf Erden vorhandene *communio sanctorum*, wie sie ihr Ziel durchaus droben hat, so auch ihren Ursprung rein in der oberen Welt hat, so daß die Kirche eigentlich auch nur eine göttliche Incarnation ist, wie die Person des Erlösers. Die Prädestination ist das starke Band, welches alle die Einzelnen zu einer so innigen Gemeinschaft zusammenschließt, daß der kirchliche Organismus (d. h. der Organismus der Kirche im engeren Sinne) als der stets vollendete Leib Christi kann betrachtet werden. Von dieser Prämisse aus können wir es auch verstehen, wie die Taufe als Aufnahme in die Kirche als den Leib Christi die Garantie ihrer Wirksamkeit in sich selbst tragen kann. Daß diese Anschauung von der realen Bedeutung der Kirche bei Augustin keine vereinzelte ist, nicht bloß ein geistreiches Abergew, ergiebt sich auch bei einem Blick auf dasjenige Sacrament, das bei Augustin allein in wirkliche Parallele mit der Taufe tritt — das Abendmahl. Hier war schon der Ausdruck *communio* einer Auffassung günstig, welche die durch das Sacrament erzielte Gemeinschaft mit Christo als nur durch die Gemeinschaft mit der Kirche hindurch realisirbar darstellte. Es kann in dieser Beziehung namentlich auf tract. 26 in Joannem verwiesen werden. Schon Nr. 13 heißt es hier im Anschluß an 1 Cor. 10, 17: „*unus panis, unum corpus multi sumus.*“ O sacramentum pietatis! o signum unitatis! o vinculum charitatis! Qui vult vivere habet, ubi vivat, habet, unde vivat. Accedat, credat; incorporetur, ut vivificetur. Non abhorreat a compage membrorum — — — haereat corpori, vivat Deo de Deo. Sodann Nr. 15 ist die Speise und der Trank im Abendmahl geradezu die Gemeinschaft. Hunc itaque cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est sancta ecclesia in praedestinis et vocatis et justificatis et glorificatis sanctis et fidelibus ejus. Um etlicher Gedanken willen, die wir im Folgenden noch weiter werden auszuführen haben, möge hier auch gleich der Schluß des Absatzes stehen: Hujus rei sacramentum, id est unitatis corporis et sanguinis Christi, alicubi quotidie, alicubi certis intervallis dierum in dominica mensa praeparatur et de mensa dominica sumitur, quibusdam ad vitam, quibusdam ad exitium, res vero ipsa, cujus sacramentum est, omni homini ad vitam, nulli ad exitium, quicumque ejus particeps fuerit. Endlich auf die Gedankenreihe, in der wir jetzt eben stehen, wirft noch folgende Stelle aus dem ange-

fährten tract. ein Licht. Nr. 17 heißt es: cum enim cibo et potu id appetant homines, ut non esuriant neque sitiant, hoc veraciter non praestat nisi iste cibus et potus, qui eos, a quibus sumitur, immortales et incorruptibiles facit, id est societas ipsa sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta. Fast noch mehr als in diesen auf das Abendmahl als Communion bezüglichen Stellen erweist sich die reale Bedeutung der Kirche für die Sacramentslehre in der Art, wie Augustin die Auffassung der Eucharistie als Opfer sich zu vermitteln sucht. Schon das Opfer Christi am Kreuze selbst wird als eine Opferung der Kirche angesehen, cf. de trin. 4, 14: (ut) idem ipse unus verusque mediator per sacrificium pacis reconcilians nos Deo unum cum illo maneret, cui offerebat, unum in se faceret, pro quibus offerebat et quod offerebat. Ebenso ist nun aber auch das Opfer der Eucharistie und kann nur sein eine innerliche Wiederholung dieses Opfers. Dieß ist bestimmt de civ. Dei 22, 10 ausgesprochen: ipsum vero sacrificium corpus est Christi, quod non offertur ipsis (nämlich den Märtyrern), quia non sunt et ipsi, und Ep. 157, 6, 20: hujus corporis caput est Christus, hujus corporis unitas sacrificio nostro commendatur. Wenn Rückert (das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche, S. 389 f.) darin eine arge Begriffsverwirrung sieht, so möchte dieß doch wohl daher kommen, daß er sich die oben hervorgehobene Prämisse nicht klar genug gemacht hat. Die Kirche ist für Augustin eine nicht erst durch den Einzelnen hervorgebrachte, sondern eine von den einzelnen Gläubigen voraussetzende, an sich seiende Einheit. Darum kann Augustin, ebenso wie er die Wirksamkeit der Taufe durch die Kirche vermittelt denkt, auch dieses Opfer als Sühnopfer ansehen, wie dieß Enchir. 110 ausgeführt ist: cum ergo sacrificia sive altaris sive quarumcunque eleemosynarum pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt, pro non valde malis propitiationes sunt. — Quibus autem prosunt, aut ad hoc prosunt, ut sit plena remissio, aut certe, ut tolerabilior fiat ipsa damnatio. Man bemerke hier die ausdrückliche Einschränkung des Nutzens auf die baptizati. Nur wer in der Gemeinde ist, hat in dem Maße, als er in der Gemeinde ist, Theil an dem Opfer, aber dieses Opfer ist nun eine nicht erst durch die subjective Aneignung wieder zu vermittelnde Darbringung, deren Hinleitung auf den Einzelnen wir uns allerdings durch die suffragia, aber andererseits auch durch die ethische Wirkung

des in der Gemeinde thätigen Geistes vermittelt zu denken haben. Wir stehen hier an der Entstehung des römischen Messopfers, und das Tiefste, was die römische Dogmatik für diese schwierige Lehre vorbringen kann, dürfte kaum über diese augustinischen Gedanken hinauskommen, die durch scholastische Zustutzung nur verlieren können. Ehe wir indessen versuchen, von diesem Opferbegriff aus unser ganzes Dogma noch zu beleuchten, müssen wir, auf den Ausgangspunkt dieser Erörterung zurücksehend, die Frage noch einmal erheben, ob denn wirklich mit dem Angeführten Augustin das Verhältniß von Sacrament und Kirche ganz in's Klare gesetzt habe. Die Wirkung des Sacramentes, das wäre unser seitheriges Resultat, ist durch den Zusammenhang mit der Kirche im engeren Sinne als der Trägerin des Geistes bedingt, aber dieser Zusammenhang selbst soll ja wieder durch die Sacramente vermittelt sein; sind also, müssen wir fragen, die Sacramente wirklich nur Zeichen dessen, was eigentlich der Geist in der Kirche thut? ist die Behauptung der unmittelbaren Wirksamkeit Christi in denselben damit verlassen? Augustin kann das aus dem angeführten Grunde nicht thun wollen. Seine Voraussetzung ist ja vielmehr gerade dem Cyprian gegenüber, daß die Sacramente auch als solche eine Wirksamkeit ausüben, abgesehen von der Kirche. Woher käme denn jenes aliquid, das dem Getauften inhärrt und das nur wieder erweckt werden darf, daß ich so sage, durch die Rückkehr zur Kirche? Schon die Möglichkeit eines Empfanges in perniciem schließt ja doch wieder das ein, daß den Sacramenten eine nothwendige, von subjectiver Vermittelung unabhängige Wirksamkeit zukommt. Wie haben wir uns dieß aber nun näher zu denken? Eine *materia coelestis* kennt Augustin nicht; von einer solchen kann nur die Rede sein bei einer Anschauung, die weit über den augustinischen Idealismus hinausgeht. Eine genauere Betrachtung der augustinischen Christologie dürfte in Beziehung auf die *caro* ein ziemlich doketisches resp. nestorianisches Resultat ergeben. Wir dürfen dieses Resultat wohl schon durch die Stellen für gerechtfertigt ansehen, in denen wir das unmittelbare Umschlagen des Begriffs des wirklichen *corpus* in den der Kirche wahrnehmen. Die Kirche selbst ist aber doch wesentlich der Umfang der Geisteswirkungen (wir dürfen hier diesen Ausdruck wohl gebrauchen, ohne den Schein einer Confusion auf uns zu laden). Was also als die *res* zu dem Zeichen hinzukommen kann, das ist doch eben nur die Geisteswirksamkeit. Es fragt sich nun eben: ist diese an die Kirche gebunden oder nicht? — mit andern Worten: bringt

das Sacrament auch außerhalb der Kirche dem Menschen den h. Geist nahe? — Auf diesem Punkte schon zeigt sich eine Unklarheit, die Folge davon, daß, wie wir schon im Eingang sagten, auch Augustin den Kirchenbegriff eigentlich als bloße Voraussetzung aufnimmt: sofern die Kirche erst eine werdende ist, steht sie unter den Sacramenten, ist nur ihre Dienerin, und überall, wo Sacramente und Evangelium sind, da muß auch Kirche sein; sofern sie aber eine gewordene ist, kann sie die Wirksamkeit der Sacramente nach außen vermitteln. An Ahnungen dieses Unterschiedes fehlt es nicht. So z. B., wenn c. litt. Petil. 3, 56, 68 der Satz: *forma sacramenti datur per baptismum, forma iustitiae per evangelium, alterum sine altero non perducit ad regnum coelorum*, weiter dahin erläutert wird, daß *perfecte baptizare* auch *minus docti* können, *perfecte autem evangelizare* *multo difficilioris et rarioris operis*, weßwegen der Apostel von seinem Evangelium rede, nie aber von seiner Taufe: so liegt hier offenbar der Gedanke zu Grunde, daß die Kirche einerseits bloß Dienerin sei, andererseits aber die subjective Vermittelung der angedienten Heilmittel zu vollziehen habe — ein Gedanke, der aber für Augustin unmittelbar auch wieder sich aufzuheben droht, da er den Begriff subjectiver Vermittelung mit dem Evangelium zusammengenommen hatte, das doch, wie er im Einklang mit seiner sonstigen Anschauung am Ende des Cap. sagt, selbst wieder als ein Objectives mit den Sacramenten zusammenfällt, und zwar vom evangelischen Standpunkt aus gewiß mit Recht. Kamen diese Ansätze so wenig zur klaren Durchführung, so konnten die Erklärungen Augustin's über die Frage, die wir aufstellten, auch nur schwankender Natur sein. So setzt er de bapt. 5, 24, 34 die Möglichkeit, daß Menschen in der Taufe induunt Christum aliquando usque ad sacramenti perceptionem, aliquando et usque ad vitae sanctificationem. Das Erstere kann Guten und Bösen gemeinsam sein, das Letztere gehört eigenthümlich nur den Guten und Frommen an. Kann nun die Taufe nicht ohne Geist sein, so haben auch die Häretiker den Geist, sed ad perniciem, non ad salutem, sicut habuit Saul. Nam per nomen Christi in spiritu sancto eji-ciuntur daemonia, quod et ille poterat, qui erat extra ecclesiam, de quo discipuli domino suggesserunt. Wird hier Geist und Geist unterschieden, so stellt das vorangehende Capitel das maximum donum spiritus sancti, die charitatis copulatio, den alia sancta gegenüber, die im Menschen sein mögen — oder auch es wird dort die Sache so vorgestellt, daß der mit der Taufe gegebene Geist sich in fortgehendem

Maße entfernen kann: sicut potest baptismus esse et unde se auferat spiritus sanctus, ita potest esse baptismus ubi non est ecclesia. Diese Möglichkeit führt er noch weiter de bapt., 12, 19 aus; er sagt nämlich hier, man könne sich die Sache so denken, daß in dem Augenblick der Taufe wirklich die regeneratio und damit die remissio peccatorum eintrete, daß aber dieß sofort wieder aufgehoben werde durch die sich unmittelbar anschließende Sünde des Schisma. Am a. D. 20 vergleicht er dieß mit dem Fall des großen Schuldners in der Parabel: Tempus, quo accipitur indulgentia per baptismum, tanquam tempus est reddendae rationis, ut omnia debita, quae inventa fuerint, dimittantur. Aber was nützte diese Erlassung, quandoquidem in caput ejus propter odiorum perseverantiam rursus omnia continuo replicata sunt? Sie non impeditur baptismi gratia, quominus omnia peccata dimittat, etiamsi odium fraternum in ejus, cui dimittuntur, animo perseverat. Mag auch immerhin die Kirche als una columba zur subjectiven Vermittelung der objectiven Sacramentsgnade nöthig sein, so könnte man ja doch meinen, sofern alle Taufe doch nur die Taufe dieser columba sei, so müßte deren gemitus creberrimus auch da wirksam sein, wo die Taufe auch außerhalb der unitas erteilt wird; aber diesem Gedanken stellt Augustin im Zusammenhang einer oben schon aus de bapt. 3, 17, 22 angeführten Stelle den Nachspruch entgegen: nec in haeresi aut schismate constitutum sanctorum orationes, id est illius unice columbae gemitus, poterunt adjuvare. Dieser Grundsatz ist ihm die Hauptsache, und was soeben angeführt wurde über den Empfang des Geistes auch außerhalb der Kirche, ist doch mehr nur als Möglichkeit hingestellt. Die eigentliche Ansicht Augustin's ist vielmehr die, daß überhaupt der Geist außerhalb der Kirche nicht erteilt werden könne. Serm. 269, 2 wird dieß geradezu ausgesprochen: Nec immerito recte intelligitur, quamvis ipsos baptismum Christi habere fateamur, haereticos non accipere vel schismaticos spiritum sanctum, nisi dum compagini adhaeserint unitatis per consortium charitatis. Taufe und Geist fallen so auseinander, daß er erst einige Zeit nach der Taufe über einen Menschen kommen kann, wie bei den Samaritern die in Abwesenheit der Apostel getauft waren, während wieder Andere, wie z. B. Cornelius zuerst den Geist und alsdann die Taufe erhielten. Auf die Einen kam der Geist durch Handauflegung, auf Andere ohne diese, nur unter gemeinsamen Gebet, wie am Pfingstfest. Bei noch Anderen fehlte

auch dieses letzte Merkmal und, wie eben bei Cornelius, das äußerlich Begleitende war nur das Hören des Wortes. Diese Verschiedenheit soll uns nur veranlassen, Alles allein auf die göttliche Gnade und Macht zurückzuführen. Was den heil. Geist ebenso vermittelt, wie in seinem Dasein beweist, das ist allein die *charitas*. Tunc ergo, heißt es a. a. O. 4, *vos sanctum spiritum habere cognoscite, quando mentem vestram per sinceram charitatem unitati consenseritis haerere*. So scheint denn das dialektische Ringen Augustin's nach einer Vermittelung zwischen zwei widersprechenden Prämissen doch zu Gunsten der kirchlichen Einheit immer wieder seine Erledigung zu finden. Der Sacramentsbegriff ist zu Gunsten des Kirchenbegriffs aufgelöst. Was noch die durch das Sacrament gesetzte *forma pietatis* (de unit. eccl. 13, 34) sein soll, vermögen wir nicht mehr einzusehen. Ja, das Sacrament ist nothwendig: *alterum sine altero*, haben wir oben gehört, *non perducit ad regnum coelorum*. Aber das innere Band zwischen dem Sacrament und seiner Wirkung ist ausdrücklich zerrissen. Die Form verhält sich zu der *res* gleichgültig. Gerade dadurch wird das Sacrament zum reinen *opus operatum* und die anderweitige Vermischung von Subjectivem und Objectivem, von Zeichen und *res*, wie in der Kindertaufe, um so bedenklicher. Wie schon oben erwähnt, stellt Augustin mit den Sacramenten auch das Evangelium zusammen und auch dieses wird nun mit hineingezogen in das Schicksal der ersteren. Wie man die Sacramente ganz in ihrer Integrität haben kann außer der Kirche, ohne deren Wirkung, so auch das Evangelium. Ja gerade darauf beruft er sich, daß, wenn man die Wahrheit in Ungerechtigkeit halten könne, ohne dadurch ihren an sich seienden Werth zu beeinträchtigen, so müsse doch auch die Taufe bleiben können, was sie sei, selbst unter den Händen der Ungerechten (vgl. z. B. de unico bapt. 7, 11 und sonst oft). Wenn daher Augustin im pelagianischen Streit in seinem Buche de spiritu et littera durch die Entgegensetzung von *lex* und evangelium nahe gekommen ist der evangelischen Auffassung des Wortes als eines Gnadenmittels, so hindert ihn an der Durchführung doch wieder der Gedanke, daß eigentlich das Evangelium doch nicht unmittelbar auf den Einzelnen wirken könne, sondern daß der Geist der Liebe, der nur in der Kirche walte, auch allein die ethische und religiöse Befruchtung hervorbringen könne. Das Evangelium kann freilich zum Glauben werden auch außer der Kirche, aber dieser Glaube ist eben dann selbst nur dieses mehr Objectiv, das die innere Lebendig-

keit nicht aus sich erzeugen kann, sondern dieses Leben erst anderswoher bekommen muß (Serm. 90, 8: potestis habere fidem sine dilectione, non potestis habere charitatem sine fide). Werden wir so, indem wir dem augustinischen Gedankengang nachzufolgen versuchen, sofort auf eine mit der Kirchlichkeit Hand in Hand gehende Zerreißung des Glaubens und der Liebe geführt, eine Zerreißung, die ihrerseits nur möglich ist bei mangelhafter und äußerlicher Auffassung dieser beiden Begriffe, so giebt es für Augustin doch immer noch einen Punkt, von dem aus er sich veranlaßt sieht, auch in evangelischer Konsequenz noch einen Schritt weiter zu thun.

Erscheint nämlich die charitas auch an vielen Stellen eben wirklich nur als die äußerliche Vereinigung mit der Kirche, als eine Friedensliebe, die sich eben auch an dem vielen Unvollkommenen und Sündigen nicht stößt, das in der äußeren Kirchengemeinschaft vorhanden ist, so hat uns doch unsere ganze Betrachtung gezeigt, daß in dieser äußeren unitas, aber allerdings nicht klar von ihr geschieden, eigentlich immer die innere unitas der wahren Heiligen gemeint ist. Ueberall handelt es sich für Augustin ja um diese, die zwar, wie wir wissen, an die äußere Kirche gebunden ist, aber mit dieser im Verhältniß des Engeren und Weiteren steht. Darum präjudicirt ja auch das Sein in der äußeren Kirche noch nicht über die Wirksamkeit der Sacramente. Wohl kann er den Donatisten zurufen, sie sollen nur zur unitas zurückkehren, dann werde die in ihrer Wirksamkeit gehemmte Taufe auch an ihnen lebendig werden. Aber daß dieses wirklich geschehe, ist auch damit noch nicht garantirt. Der ganze Nerv des augustinischen Beweisverfahrens gegen Cyprian und Genossen in seinem Werke de bapt. wie auch sonst beruht ja darauf: auch in der sichtbaren äußeren Kirche sind Schlechte, die nicht der wahren unitas angehören. Ist dieser Satz über allen Zweifel erhoben — ist die äußere Kirche keine Seligkeitsgarantie, so folgt für den Augustin so gleich auch der andere, daß auch außerhalb der Kirche Gute sein können. Ist jener Garten, sagt er de bapt. 4, 7, 10, nicht so verzäunt, daß der Teufel nicht Dornen hineinsäen könnte, warum soll nicht die Quelle Christi auch hinausfließen können? Si foris nemo potest habere aliquid, quod Christi est, nec intus quisquam potest aliquid habere, quod diaboli est. — Wir glauben hier endlich völlig auf evangelischem Boden zu stehen, und daß Augustin bei dem „aliquid“ auch noch an mehr denkt, als nur an das Sacrament, das beweist der a. a. O. 9, 13 sich findende Satz: neque enim

in zizaniis exterioribus non inveniuntur grana frumenti et in interioribus inveniuntur. Unter grana sind aber bei Augustin die Guten zu verstehen nach constantem Sprachgebrauch. Und wirklich ist dieser Gedanke auch sonst nicht vereinzelt. Während nach de bapt. 1, 17, 26 semper ab illius ecclesiae, quae sine macula et ruga est, unitate divisus est etiam qui congregationi sanctorum in carnali obduratione miscetur, so ist andererseits doch auch an Keinem zu verzweifeln, mag Einer nun drinnen erscheinen als ein solcher divisus oder mag er außen offener widerstreben. — Die spirituales aber — und das ist nun die Hauptsache — oder die, welche in frommen Eifer zu der Heiligung fortschreiten, gehen nicht hinaus aus der Kirche, denn auch wenn sie durch eine Verfehrtheit oder durch eine Bedrängniß von Menschen scheinen hinausgetrieben zu werden, so erproben sie sich darin mehr, als wenn sie drinnen bleiben würden, da sie sich keineswegs wider die Kirche erheben — sed in solida unitatis petra fortissimo charitatis robore radicantur. — Wenn Neander bei Augustin den Unterschied zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche vermißt (R. = G. III, S. 404), so möchte er auch auf diese Stelle zu verweisen sein, wie er (a. a. O. S. 418) selbst einen Anklang an diese Unterscheidung doch wieder zugiebt. Es ist bei Augustin in der That zu etwas mehr als zu bloßen Anklangen gekommen. Die Unterscheidung ist eine durchgehende, aber sie hat immer wieder und so auch bei den so evangelisch lautenden Stellen ihre Schranke. Die Kirche nach ihrer äußerlichen Seite ist freilich eigentlich an sich auch nur ein für das Seelenheil Irrelevantes, wie die Taufe nach ihrer äußeren Seite, aber auf statistischem Wege wird doch diese äußere unitas auch wieder schlechthinige Bedingung. Es ist möglich, daß ein Häretiker keusch u. s. w. ist (de bapt. 4, 20, 27), aber es ist kein Zweifel, daß er darum doch verloren ist, a. a. O. 18, 25. Wenn also ein wirklich Guter außerhalb der Kirche ist, so kann dieß nur erklärt werden durch die Prädestination, vermöge der praesentia sunt quae ventura sunt, vermöge der Viele, die noch außerhalb der Kirche sind, dazu bestimmt sind, conformes imaginis filii sui zu sein, und darum, obwohl sie Häretiker heißen und offenbar draußen sich befinden, doch besser sind als viele Katholiken. Quid enim sint hodie, videmus, quid cras futuri sint, ignoramus (a. a. O. 3, 4). Wie Augustin gegen den Pelagianismus festhielt, daß alle Prädestinirten auch getauft werden (vgl. 3. B. c. duas epp. Pell. 2, 6, 11), weil, wenn Gott den Zweck

will, er auch das Mittel will, so kann auch schließlich kein Prädestinirter außerhalb der Kirche verharren. — Hat zuerst Taufe und Abendmahl, hat dann auch das Evangelium aufgehört, Heilmittel zu sein, und ist zum bloßen Zeichen geworden, so wird vor der Prädestinationslehre am Ende die Kirche selbst depotenzirt. Die eigentliche Kirche ist die von Ewigkeit her vorhandene, die congregatio prae-destinatorum, die aber nach göttlicher Festsetzung nur durch eine in Sacraments- und Predigtgemeinschaft stehende äußerliche Kirche hindurch sich realisirt. Wenn wir oben einen Zwiespalt fanden zwischen der Kirche als bloßem Mittel und ihr als schon gewordener Gemeinschaft, so ist die Prädestinationslehre die Lösung dieses Zwiespalts: alle Mittel sind nur subjective Vermittelungen des an sich Seienden, der von Ewigkeit her vorhandenen Gemeinschaft. Wenn die Prädestinationslehre schon in ihrem Kampfe mit dem Semipelagianismus des fünften und sechsten Jahrhunderts und wieder in Gottschalks Versuche machte, spiritualistisch Kirche und Gnadenmittel völlig zu verflüchtigen (vgl. Weizsäcker, d. Dogma v. d. göttl. Vorherbestimmung, J. f. D. Th. 4, S. 542 ff.), so konnte sich ein solches Bestreben freilich nicht auf Augustin unmittelbar berufen, als ob er schon Kirche und Sacramente vergleichsgültigt hätte, aber ausgeleert sind die Begriffe bei ihm trotz aller Tiefe und alles Reichthums, den er ihnen anfänglich zuschreibt, doch in letzter Instanz durch die unweigerliche Logik der Prämissen. Wir sind nicht gemeint, damit zu behaupten, daß es für Augustin wirklich feststehende Anschauung geworden sei, daß Kirche und Sacramente nur bloße Zeichen seien, aber wir glauben gezeigt zu haben, daß, wo er bis zu der äußersten Consequenz seine Anschauungen verfolgen will, sich ihm wirklich ein Resultat ergibt, das ebenso spiritualistischer Verflüchtigung wie römischer Veräußerlichung dienstbar werden kann.

Wir glauben damit einen Punkt erklommen zu haben, der uns einen umfassenden Rückblick auf die Hauptstadien unseres Weges und einen Einblick in den Zusammenhang unseres Dogma's mit der ganzen augustinischen Theologie gestattet. Aber ehe wir versuchen, dieß wirklich auszuführen, müssen wir noch zuvor zwei Gegenstände näher zur Besprechung bringen, die wir seither nur anzustreifen veranlaßt waren: die Lehren von der Buße und von der Tradition, in welchen sich uns das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche, deren Begriff und Wesen wir seither gesucht, nun noch näher ergeben muß.

Evangelium und Sacramente, das sind ja, wenn wir zu den

letzteren auch noch die Kirche in ihrer äußeren Erscheinung rechnen, die Mittel, durch welche der Einzelne in die Gemeinschaft der Wahrheit und des sittlichen Lebens eintritt, welche die Kirche ihrem wahren Wesen nach ist. An die Sacramente nun aber ist zunächst die Sündenvergebung gebunden, sofern dieselbe immer göttliche Beilehung voraussetzt. Die *justificatio* beginnt zuerst mit der Taufe (*Enchir.* 64, 17: — *magna indulgentia*, unde *incipit hominis renovatio*, in qua solvitur omnis reatus, et ingeneratus et additus). Allein aus dem oben Besprochenen schon wissen wir, daß diese Wirkung der Taufe durch den *gemitus* der *columba* vermittelt ist, und daß darum die Taufe nur so weit wirksam ist, als wirklich der Zusammenhang mit der Kirche — zunächst der innern, aber diese stellt sich nur in der äußeren dar — vorhanden ist. Nur die *charitas cooperit multitudinem peccatorum* (*c. Cresc.* 2, 13, 16). Die Sündenvergebung ist also durchaus abhängig von unserer Erneuerung. Es ist der heil. Geist, welcher die Sünden vergiebt (*c. ep. Parm.* 2, 11, 24), eben sofern er das neue Leben in uns wirkt. Dieses neue Leben stellt sich nun freilich zunächst auch als ein Absterben dar, die Taufe ist ja nichts Anderes als ein solches Sterben der Sünde (*Enchir.* 52. 53), aber die wahre Aufhebung der Sünde ist dann doch nur durch das Positive vermittelt. Darnach könnte man nun aber glauben, Augustin müsse im ferneren Leben von besonderen Acten der Buße ganz absehen. Dem ist indessen nicht so, der römische Sauerteig tritt hier ziemlich deutlich zu Tage. Wenn schon die *peccata quotidiana*, die ganz unvermeidlich sind, nicht dem Gerechtfertigten als solchem schon vergeben werden, sondern zu der *charitas* hin noch eines Besonderen bedürfen, als welches gewöhnlich die *oratio dominica* mit ihrem *dimitte nobis* erscheint (*Enchir.* 71 und oft), so erfordert jede Todsünde eigentlich eine Wiederaufnahme in die Kirche, die nun vermittelt werden muß auch durch einen besonderen Bußact. Das *cor contritum et humiliatum* muß irgendwie auch zum Ausdruck kommen. Darum heißt es *Enchir.* 65: *recte constituuntur ab iis, qui ecclesiae praesunt, tempora poenitentiae, ut fiat satis etiam ecclesiae, in qua remittuntur ipsa peccata, extra eam quippe non remittuntur. Ipsa namque spiritum sanctum pignus accepit, sine quo non remittuntur ulla peccata, ita ut, quibus remittuntur, consequantur vitam aeternam.* — Erinnern wir uns bei dieser allgemein gültigen Äußerung an die besondere Sünde des Schisma's und an die Art, wie diese Sünde gebüßt wurde, so möchte sich die Anschauung

ergeben: „die Buße ist eigentlich die Wiederholung der Taufe nach deren der Kirche zugewendeter Seite oder das Inwirksamkeitssetzen der Taufe durch die Kirche. Das Bußzeichen, die manus impositio, ist nicht wie die Taufe unwiederholbar (de bapt. 3, 16, 21), denn sie ist nichts Anderes nisi oratio super hominem.“ Die Buße hat also eigentlich durchaus nur auf die Kirche Bezug. Es ist hier noch nicht die römische Trennung zwischen Taufe und poenitentia, die Kirche tritt nicht als äußere Mittlerin zwischen das Subject und Gott, der Priester ist so weit entfernt, iudex zu sein, daß er vielmehr nur Werkzeug ist für den heiligen Geist, der auch des schlechten Priesters ministerium non deserit, quo per eum salutem operatur aliorum (c. ep. Parm. 2, 11, 24), und diese operatio ist nun also eben die um der gliedlichen Gemeinschaft der wahren inneren Kirche willen wirksame Bitte derselben. Der atomistischen Auffassung der Sünde gemäß, welche Augustin nicht zu überwinden vermochte, kann freilich auch die so vermittelte Sündenvergebung nicht ohne eine gewisse redemptio sein. Neben das cor contritum tritt namentlich die eleemosyna (c. Cresc. 2, 12, 15. Enchir. 70 seqq.). Aber diese satisfactio ist nicht etwas durch die arbiträre Macht der Kirche Aufgelegtes, sondern sie ist eine propitiatio Dei de praeteritis peccatis (Enchir. l. c.), welche (c. Crescon. l. c.) neben die charitas unitatis tritt und darum schließlich doch auch wieder wie diese letztere nur mittelbar wirksam ist durch die Wirkung, die sie auf den sittlichen Zustand des Subjects ausübt, wesswegen Augustin (Enchir. 76) den Begriff der eleemosyna zu erweitern und zu vertiefen sucht, indem er als Beginn der eleemosyna die Barmherzigkeit mit der eigenen Seele fordert. — Vergeben sind ja dem Prädestinirten an sich die Sünden (contra advers. leg. et proph. 2, 11, 37: [Deus] non omnium — sed eorum, quos ante praescivit et praedestinavit, delicta dimittit), es handelt sich nur um die reale Durchführung der Prädestination durch den in der Kirche als columba — welcher der Prädestinirte an sich schon angehört — wirksamen Geist — eine Wirksamkeit, die hinwiederum nothwendig correspondirende Erscheinungen hat: die Taufe und Sacramente überhaupt und die Zugehörigkeit, resp. Wiederaufnahme in die äußere unitas. Ist so also das ethische Leben, wie in seinem ganzen Verlauf, so vor Allem auf den Punkten, wo es eine Störung erlitten hat, abhängig von der Zugehörigkeit des Einzelnen zur äußeren Kirche, so ist dieß doch nur darum der Fall, weil in dieser äußeren Gemeinschaft das corpus Christi

wahrhaft vorhanden und wirksam ist und darum auch Wort und Sacrament zu ihrer Wirksamkeit diese Gemeinschaft der unitas erfordern. Das Verhältniß des Einzelnen zu Christo in ethischer Beziehung ist also allerdings auch bei Augustin von dem Verhältniß zur Kirche abhängig, wenigstens in letzter Instanz — aber doch in wesentlich anderem Sinne, als dieß im römischen Katholicismus der Fall ist.

Dieser andere Sinn wird uns namentlich noch bedeutsam werden, wenn wir nun auf die andere Seite hinübersehen — auf die Abhängigkeit des Einzelnen von der Kirche in Bezug auf die Wahrheit. — In dem Kampf, in welchem wir dem Augustin bisher vorzüglich gefolgt sind — in dem Kampfe gegen das Schisma — hatte Augustin weniger Veranlassung, auf diese Seite zu reflectiren. Denn obwohl er der Definition des Cresconius (c. Cr. 2, 3, 4): *haeresis est diversa sequentium secta, schisma vero eadem sequentium separatio*, — die andere entgegenstellt (a. a. O. 7, 9): *dicatur schisma esse recens congregationis ex aliqua sententiarum diversitate dissensio; haeresis autem schisma inveteratum*, so hat er doch factisch nur schwache Versuche gemacht, den dogmatischen Gegensatz zu premiren und Lehrabweichungen der Donatisten mit der Autorität der Kirche zu bestreiten. Die bedeutsamen Aeußerungen, zu welchen Augustin dennoch in diesem Kampfe veranlaßt wurde, müssen darum durch das eingeleitet werden, was Augustin im Kampf gegen die Härese selbst entwickelte.

Wir wir oben den Augustin von der Katholicität haben ausgehen sehen, um zu dem Gedanken zu gelangen, daß die wahre Kirche überhaupt nur die sein könne, die diese so wesentliche nota der Katholicität an sich habe, so ist ihm schon im Kampf mit dem Manichäismus nichts mehr ein Beweis für die Wahrheit der Kirchenlehre, des christlichen Dogma's überhaupt, als der *consensus gentium*. Schon in einer seiner frühesten Schriften (de moribus eccl. 29, 61) fragt er: *egone de illa (sc. fide), quam constanter latissime divulgatam video et ecclesiarum per totum orbem dispersarum contestatione munitam, dubitabo miser — —?* Auch wenn der Manichäismus andere exemplaria der Schrift vorbringen könnte; tenere non deberem, nisi ea, quae plurium consensione commendarentur. In Parallele mit der obigen Zurückweisung der Meinung, daß Augustin reiner Majoritätsmensch sei, muß auch hier sogleich bemerkt werden, daß er nicht die Wahrheit ganz unmittelbar nach Stimmenmehrheit ausmachen will. Es ist ihm diese Majorität doch zunächst

nur Anknüpfungspunkt. Es ist, führt er (a. a. O. 2, 3) aus, eine Naturordnung, daß die auctoritas der ratio vorhergeht; der in der Gewohnheit der Finsterniß, in die er durch Sünden und Laster eingehüllt ist, verdunkelte Geist vermag auf die Klarheit und Durchsichtigkeit der ratio sein Auge nicht gehörig zu richten. Darum muß seine Sehkraft unter dem Schatten der Autorität sich wieder stärken. Zu den Lehren derer, heißt es a. a. O. 7, 11, muß man sich flüchten, quos sapientes fuisse probabile est. Hactenus potuit ratio perducī. — Aber das Göttliche ist so transcendent, daß wir (vgl. a. a. O. 12) die Wahrheit nicht einsehen können, nisi ab humanis et proximis incipientes, verae religionis fide praeceptisque servatis, non deseruerimus viam, quam nobis Deus et patriarcharum segregatione et legis vinculo et prophetarum praesagio et suscepti hominis sacramento et apostolorum testimonio et martyrum sanguine et gentium occupatione munivit. Es ist ein großer Unterschied, führt er in einer späteren Schrift (de utilitate credendi 10, 23 seqq.) aus, zwischen credere und credulum esse. Das erstere ist ganz nothwendig, denn derer, die wirklich zur Erkenntniß kommen, sind es immer nur Wenige, und nur im Anschluß an sie ist die Wahrheit zu finden. Alles Erkennen setzt Glauben voraus. Kommen die Lehrer mit dem Vertrauen an Jemand heran, daß es ihm um Religion und Wahrheit zu thun sei, so muß umgekehrt der Schüler auch vertrauensvoll den Lehrer annehmen, er muß die Geduld haben, um stufenweise zur Erkenntniß hinaufzusteigen. — Um Erkenntniß ist es also dem Augustin überall zu thun, aber fides praecedit intellectum. Es gehört eine Hingabe dazu, eine vorurtheilslose Annahme des Dargebotenen, um zu dem Ziel zu gelangen. — Wohin anders sollten wir uns aber, um einen solchen Stoff vorläufig zu finden, hinwenden, als zu der katholischen Kirche? Denn, sagt er (c. ep. Fund. 4, 5), in catholica ecclesia, ut omittam sincerissimam sapientiam, ad cujus cognitionem pauci spirituales in hac vita perveniunt, ut eam ex minima quidem parte, quia homines sunt, sed tamen sine dubitatione cognoscant: caeteram quippe turbam non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit: ut ergo hanc omittam sapientiam — — — multa sunt alia, quae in ecclesiae gremio me teneant. Tenet consensus populorum atque gentium; tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, charitate aucta, vetustate firmata; tenet ab ipsa sede Petri apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem Dominus

commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum etc. Haben wir auch hier bereits die wesentlichen Elemente der späteren Traditionslehre, das ubiquue und ab omnibus, das semper und den Episcopat in seiner successio — dennoch stehen wir noch lange nicht auf römischem Boden. Gleich ein Satz, der auf das Angeführte folgt, scheint uns an unseren Luther in Worms erinnern zu wollen: *veritas si tam manifesta monstratur, ut in dubium venire non possit, praeponenda est omnibus illis rebus, quibus in catholica teneor.* — Es ist also zunächst nur eine Präsumtion, welche die Kirche für sich hat, es ist in gewissem Sinn nur eine *fides humana*, noch keinerlei *testimonium spiritus sancti*, um was es sich handelt. Denn der platonische Augustin sieht nach allem Vorhergehenden doch nur eine Art Introductionsmittel der Wahrheit in der Offenbarung; die Offenbarung ist also auch wenigstens für die *spirituales* nicht das Letzte. In gewissem Sinn ist Augustin eigentlich nie ganz darüber hinausgekommen; die Unterscheidung zwischen *scientia* und *sapientia* im 14. Buch *de trin.* ist etwas Aehnliches. Aber nicht erst eine spätere Zeit, sondern schon die Periode des manichäischen Kampfes lehrte ihn zwischen der Schrift als dem fundamentalen Grundzeugniß und der Tradition unterscheiden; denn schon mit seinen philosophischen Prämissen hing doch wieder der Glaube an die Realität der Offenbarung in Christo zusammen: ist auch seine historische Persönlichkeit bloßes Vehikel, die in ihm als dem *λόγος* gegebene an sich vernünftige Wahrheit ist darum doch etwas dem Menschen zunächst Transscendentes, das er nie aus sich selbst produciren kann. So muß ihm denn auch die Schrift als unmittelbares göttliches Product von Anfang an als Beweis- und Wahrheitsquelle dienen in einem ganz anderen Sinn als die *fides catholica*. Freilich nur Ein Capitel nach der zuletzt aus dem Buch *contra ep. Fund.* angeführten Stelle finden wir ja den berühmten Satz: *ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas.* Da scheint ja wohl eine Unterscheidung gemacht zwischen Evangelium und Kirchenautorität, aber nur zu Ungunsten des ersteren, und gewöhnlich erhebt sich protestantischerseits keine Einsprache dagegen, daß die katholische Traditionslehre diesen Satz als unabweisbares *dictum probans* für sich reclamirt. Und doch hat schon Joh. Wessel (vgl. Gieseler, *R.-G.* II, 4, §. 153, S. 495) mit Recht gesagt: *unde quod Augustinus c. ep. Manichaei (Fund.) cap. 6 de evangelio et ecclesia dicit, originis de cre-*

dendo verbum est. non comparationis aut praeferentiae. Das Evangelium nimmt hier im Grunde dieselbe Stelle ein, wie in dem sonst von uns Angeführten die Vernunft. Beide Male ist die auctoritas ecclesiae das Vorläufige, nur eine fides humana Begründende, in dem Sinne, in dem auch der Protestantismus, wenn er nicht doketisch werden will, der Tradition für die Schrift nicht ent-rathen kann ¹⁾).

Aber wenn Augustin schon in dem Buch de utilit. cred. gern die göttliche Providenz herbeizieht zur Begründung der Thatsache, daß göttliche Wahrheit in so weitem Umfange geoffenbart sei, so führt das schon hinüber auf eine mehr dogmatische Ansicht von der Autorität kirchlicher Tradition, wie sie in späteren Aeußerungen sich ausgeprägt findet. Den principiellen Vorzug der Schrift hat Augustin zwar auch in den mehr innerkirchlichen Controversen nicht aufgegeben, aber die Tradition tritt nun in gewissen Grenzen als selbständige Wahrheitsquelle neben die Schrift, so wenn de bapt. 4, 24, 31 dem vorgeworfenen Mangel einer divina auctoritas für die Ketzertaufe der Satz entgegengehalten wird: quod universa tenet ecclesia nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur. Steht aber so die Kirche auch neben der Schrift, so ist doch zu beachten, daß in der Parallelstelle zu dem eben Angeführten, c. Cresc. 1, 33, 39, die ecclesia selbst wieder mit der Schrift begründet wird: die Schriftwahrheit, heißt es hier, wird von uns auch dann festgehalten, cum hoc facimus, quod universae jam placuit ecclesiae, quam ipsarum scripturarum commendat auctoritas. Diese commendatio besteht nun eben in den Schriftzeugnissen für die jetzt immer mehr zur Erfüllung kommende Katholicität. Nehmen wir hinzu den oben erörterten Satz aus c. ep. Fund. 6, so haben wir das Resultat, daß Schrift und Kirche sich gegenseitig begründen müssen. Die Kirche hat hier nun nicht allein fides humana anzusprechen, sondern als göttliche Institution hat sie nun auch das Zeugniß des Geistes für sich. Aber dieser Geist — das war ja unser Resultat schon oben — ist eben das die Kirche im engeren Sinn Durchwaltende, er ist keineswegs auch das die Kirche in ihrer äußeren Erscheinung schlechthin Bestimmende. Ist nun freilich um der Zusammengehörigkeit des Inneren und Aeußeren willen

¹⁾ Dieß trotz der sehr bestimmt lautenden gegentheiligen Behauptung Holzmänn's, Canon und Tradition, S. 3.

auch die äußere Kirche in letzter Instanz „unverirrbar“, so schließt das doch Irrthum in Einzelnen nicht aus. Darum stellt Augustin die Autorität der Schrift auch der der Kirche gegenüber, wenn er de bapt. 2, 3, 4 sagt: *quis autem nesciat sanctam scripturam canonicam tam veteris quam novi testamenti certis suis terminis contineri eamque omnibus posterioribus episcoporum literis ita praeponi, ut de illa omnino dubitari et disceptari non possit, utrum verum vel rectum sit, quidquid in ea scriptum esse constiterit, episcoporum autem literas, quae post confirmatum canonem vel scriptae sunt vel scribuntur, et per sermonem forte sapientiore cujuslibet in ea re peritioris et per aliorum episcoporum graviolem auctoritatem doctioremque prudentiam et per concilia licere reprehendi, si quid in eis forte a veritate deviatum est?* — Wie über dem einzelnen Bischof, führt er dann im Folgenden aus, das Provinzialconcil, so steht über diesem das Generalconcil und ein früheres Generalconcil kann von einem späteren abgeändert werden. In thesi ist also Augustin von nichts weiter entfernt als von der römischen Voraussetzung schlechthinniger Identität der Tradition und Bindung des Geistes an das Amt. Nicht weil die Bischöfe Träger des Geistes an sich sind, sondern weil sie die Organe der Kirche sind, in der das corpus Christi enthalten ist, darum muß sich am Ende die Wahrheit auch durch sie hindurch Bahn brechen, deren Autorität von Anfang unter der der Schrift steht. *Non me terret auctoritas Cypriani*, sagt er a. a. O. 1, 2.

Wir werden wohl diese Aeußerungen zusammen ebenso für ein Pendant zu der Berufung Luther's auf die Schrift ansehen dürfen, wie wir oben eines zu der Berufung auf die öffentlichen und hellen Gründe der Vernunft fanden ¹⁾. — Ist so auch dem Augustin die Wahrheit nicht das nach allen Seiten hin immer schon Fertige, führt die Entwicklung der Kirche zwar sicher zur Wahrheit, aber doch auch durch Irrthum hindurch, so kann er sich nur dem Protest des Cyprian gegen jede Annäherung eines *episcopus episcoporum* anschließen (de bapt. 3, 3, 5) und dessen Milde und Hochherzigkeit beloben, der sich in dem Ausspruche: *neminem judicantes aut a jure commu-*

¹⁾ Auch de bapt. 3, 6, 9 macht Augustin zu der Aeußerung des Bischofs Cyprianus, daß Christus nicht sage: *ego sum consuetudo*, sondern: *ego sum veritas*, einer Aeußerung, die ursprünglich dem Tertullian angehört, die Anmerkung: *plane quis dubitet veritati manifestatae debere consuetudinem cedere?*

nionis aliquem, si diversum senserit, amoventes, zu erkennen gab (a. a. O. 2, 10, 15 und im Folgenden oft). Diese Sätze hat Augustin nicht retractirt und wir werden daher dabei stehen bleiben dürfen, daß er auch auf diesem Punkte weit von der römischen Traditionslehre entfernt ist. Auch die Wahrheit kann freilich nur durch die Kirche dem Einzelnen zukommen, auch der Häretiker und Schismatiker kann, was er an Wahrheit hat, nur von der Kirche haben, wie es eine Vergebung der Sünden nur in der Kirche giebt, aber nicht Jeder, der die kirchliche Absolution empfängt, hat sie darum auch wirklich, und nicht zu jeder Zeit ist das kirchliche Dogma oder die kirchliche Praxis auch ganz genau der Wahrheit entsprechend. Es hängt dieß damit zusammen, daß, was nicht bestimmt genug wiederholt werden kann, die Bischöfe nur Diener sind, nicht Vermittler zwischen Gott und Menschen ¹⁾. Augustin ist freilich weit entfernt, die göttliche Einsetzung der Hierarchie zu leugnen, er kennt ein sacramentum dandi baptismi, das so wenig wiederholt werden kann, als die Taufe, er kann sich keine Kirche denken ohne diese bestimmte Verfassung, die er vor sich hatte, aber nicht die Hierarchie, nicht der Bischof ist das, in quo consistit ecclesia, sondern die Kirche ist in erster Linie Leib Christi als communio sanctorum. Damit setzt sich Augustin bestimmt der römischen Lehre entgegen — aber diese Gemeinschaft der Glieder Christi kann nur sein in dieser bestimmten kirchlichen Gemeinschaft. Die unitas des Leibes Christi hat ihre unmittelbare Darstellung in der unitas der katholischen Kirche oder vielmehr die unitas des Leibes wird nicht unterschieden von der unitas des Instituts. Dieß Letztere ist der Gegensatz — aber zunächst auch der einzige Gegensatz Augustin's gegen die entwickelte protestantische Lehre.

Der Mangel dieser Unterscheidung hängt aber, wie wir oben nachzuweisen versuchten, damit zusammen, daß Augustin überhaupt das innere Verhältniß des Mittels zu dem Product nicht zu erfassen wußte. Der Begriff der Kirche als solcher war ihm eben Voraussetzung, nicht Gegenstand eigentlicher Reflexion. Daher haben wir es uns zu erklären, daß wir bei Verfolgung des indirect gegebenen Kirchenbegriffs zwei Elementen begegnet sind, die nur gewaltsam, daß ich so sage, mit einander verbunden, nicht in innerlicher Vermittelung als zusammengehörig erwiesen sind. Woher, so dürfen wir aber wohl weiter fragen, kommt es, daß Augustin nicht den Versuch machte,

¹⁾ C. Cresc. 2, 11, 13: Neque enim episcopi sumus propter nos, sed propter eos, quibus verbum et sacramentum dominicum ministramus.

wirklich diese Gegensätze innerlich mit einander auszugleichen? — Wir haben gefunden, daß die Lösung sich für Augustin am Ende in dem Begriff der Prädestination darbot, denn auch auf die nachträglich noch in Betracht gezogene Lehre von der Tradition findet in gewissem Sinn der Prädestinationsbegriff seine Anwendung: durch göttliche Vorherbestimmung ist die Wahrheit an das kirchliche Bekenntniß gebunden. Der Prädestinationsbegriff ist ja aber für Augustin ein allgemeiner, und so sehr er nur letzte Consequenz ist — eigentlich nur ein nothgedrungen abgelegtes Bekenntniß —, so ist er doch der die augustiniſche Theologie durchherrschende, denn er wäre nicht diese dringende Consequenz, wenn nicht die Prämissen alles augustiniſchen Denkens darauf hinführten. So dürfen wir denn den Mangel in seiner Kirchenlehre nicht außer Zusammenhang setzen mit dem der augustiniſchen Grundvoraussetzung anhaftenden Mangel — einer in gewissem Sinn dualistischen Weltanschauung überhaupt, wie sie aus dem platonisirenden Gottesbegriff resultirte. So ernstlich Augustin mit dem Manichäismus rang, so ist er doch, was schon der Pelagianismus geltend machte — der nur als Zwilling Bruder des Manichäismus dazu kein Recht hatte — von diesem Heidenthum nie ganz losgekommen. Sein Gottesbegriff konnte die Schranken abstract metaphysischer Kategorien nicht durchbrechen. Die tiefsten Gedanken seiner Trinitätslehre, in denen er bis zu jenem biblischen Worte, in dem die neueste trinitarische Speculation ihr köstlichstes Kleinod gefunden, vordrang — bis zu dem Worte: Gott ist die Liebe — alle diese Anstrengungen lösen sich doch gewissermaßen auf in dem kaum noch einen Modalismus übrig lassenden summe esse Gottes. Hat sich so in Gott alles Sein unterschiedslos angesammelt, so bleibt für die Welt als einzige Eigenthümlichkeit nur noch das Nichtsein, cf. de civ. Dei 12, 2: *ei naturae, quae summe est — contraria natura non est, nisi quae non est.* Sie kann von Gott verschieden sein nur, sofern sie ebenso auch nicht ist, als sie ist. Damit verschwindet aber alles selbständige Sein der Welt, und wir stehen doch hart am Kosmismus, wenn die ganze Schöpfung a parte Dei etwas rein Zeitloses sein soll und die Weltentwicklung eigentlich nur noch subjective Bedeutung hat (cf. de gen. ad lit. 6, 10, 17 seqq.). Je mehr aber so Gott in seiner Transcendenz über alles zeitliche, endliche Wesen erhaben ist, desto mehr drängt sich doch die Weltrealität, aber nun im Gegensatz zu Gott, auf. Die Welt ist wohl das göttlich Gesetzte, das das absolute Sein in sich reflectirt, aber andererseits trägt

es auch ewig nothwendig die Schranke des Nichtseins, das Böse, an sich. Das Böse ist nicht ethische That des Menschen — so erscheint es wenigstens für Augustin vom speculativen Gesichtspunkt aus —, sondern ist nothwendiges Moment in der Weltentwicklung; das Böse in der Welt bildet nur die antitheta in dem großen Weltgedicht (de civ. Dei 11, 18). Der Mensch selbst ist keine wahre Persönlichkeit, sondern eine Zusammensetzung aus zwei Stufen des Seins, dem geistigen und dem leiblichen. Ist das leibliche Sein das niedrigere, so ist die Consequenz nicht abzutweisen, daß auch in ihm an und für sich ein Reiz zum Bösen liege, da das Böse eben nur in der Verminderung der Realität bestehen kann. So wird denn die Sinnlichkeit aus ihrem positiven Verhältniß zum Geist hinausgerückt, sie wird zum bloß äußerlichen, ganz gleichgültigen Träger des Geistes, und wir finden hier nun sogleich eine Bestätigung dafür, was oben angemerkt wurde, daß in der Christologie, wie in der Sacramentslehre und wie endlich in der Lehre von der Kirche die äußere Erscheinung, das äußere Zeichen, die äußere Anstalt nur als gleichgültige Hülle zu dem inneren Wesen sich verhält. Aber die Abschweifung von unserem eigentlichen Thema, die wir uns mit der Rücksichtnahme auf die augustinische Theologie erlaubten, würde sich durch den Gewinn dieser Bemerkung noch nicht rechtfertigen. Wir suchen vielmehr noch von einem andern Punkte aus weiter einzudringen. Ueberall, wo dieser Dualismus von Geist und Fleisch sich findet, da ist auch die Neigung, den Geist intellectualistisch aufzufassen — der Wille als die Indifferenz zwischen dem Guten und Bösen kann nur das zwischen dem Denken und der Sinnlichkeit Vermittelnde sein. So stellt sich in der That die Sache auch bei Augustin, wo er nicht unmittelbar Schriftgedanken ausführt sondern sein eigenes System entwickelt. Mit dieser Einseitigkeit fällt aber auch die Erkenntniß des wahrhaften geistigen Mittelpunkts des Menschen und damit ergiebt sich die Unmöglichkeit eines wahren Begriffs des Glaubens. Von welcher Bedeutsamkeit dieß für den Begriff der Kirche ist, wissen wir schon längst aus der Symbolik. Die Unmittelbarkeit des persönlichen Verhältnisses zu Christus geht darüber verloren, die Selbstgewißheit, die auch einer irrenden Majorität gegenüber sicher ist in dem unmittelbaren Ergreifen des Heils. Bei Augustin geht neben jenem nimium der Unmittelbarkeit, wie wir es in der Mystik der Confessionen sehen, wo das Selbst in Gott unterzugehen sucht, wieder die Aeußerlichkeit her, die eine Verbindung mit Gott erst durch die innerhalb der Gemeinschaft

der Kirche sich vollziehende Gerechtigkeit der Werke sucht. Der Glaube ist auch dem Augustin nur ein Werk, wenn auch als das erste ein ganz vorzügliches und besonderes ¹⁾. Vom Glauben aus bewegt sich das Heilsleben vorwärts an dem Begriff des *meritum*. Das ist der römische Sauerteig in der augustiniſchen Lehre, das ist der Punkt, an den sich die ganze Veräußerlichung des geistlichen Lebens und damit auch der Verbindung der zum geistlichen Leben Berufenen, der Kirche, anschließen konnte. Handelt es sich überall beim sittlichen Leben um ein Verdienst, so ist die Zerstückelung dieses Lebens in eine Reihe von *bona opera* nicht mehr abzuwehren, und ist einmal das einzelne Werk als solches von Werth, so ist das *opus operatum* nicht mehr abzuhalten. Bei Augustin finden sich dazu wenigstens die Ansätze. Nicht der Glaube ist es, der den fortdauernden Grundton bildet des sittlichen Lebens, sondern die *charitas*. Auch in ihr haben wir wenigstens noch eine Einheit, aber wie sie unmittelbar wieder äußerlich gefaßt wurde, davon haben wir uns schon oben an mehreren Punkten überzeugt. Stand so Augustin noch mit seinem Gegner auf dem gleichen Boden, so blieb allerdings als letztes Mittel gegen allen Pelagianismus und Semipelagianismus nur die Prädestination übrig, wie sie sich dem Augustin unmittelbar schon von seinem Gottesbegriff aus ergeben mußte. Eine stricte Prädestinationslehre muß aber immer zu einem Kirchenbegriff führen, wie ihn Schleiermacher als den dem Romanismus eigenthümlichen bezeichnet hat — zu einem solchen Kirchenbegriff, dem zufolge das Verhältniß des Einzelnen zu Christo von seinem Verhältniß zur Kirche abhängig ist. In der Prädestination schaut Gott den Einzelnen ja nicht für sich, sondern nur als Glied des Leibes Christi, und so ist umgekehrt auch der Einzelne an Christus nur, sofern er am Leibe Christi, d. h. an der Kirche, ist. Das ist ja bei Schleiermacher selbst ganz deutlich, wo auch der heil. Geist als Gemeingeist die persönliche Wirksamkeit des erhöhten Christus verdrängt — derselbe

¹⁾ Vgl. die sehr instructive Stelle *de praedest. sanct.* 7, 12: *Sed forsitan dicant: „ab operibus fidem distinguit apostolus, gratiam vero non ex operibus esse dicit, non autem dicit, quod non sit ex fide.“ Ita vero est, sed ipsam quoque fidem opus Dei dicit esse Jesus, Joa. 6, 28. — — — Sic ergo distinguit apostolus ab operibus fidem, quemadmodum in duobus regnis Hebraeorum distinguitur Judas ab Israel, cum et ipse Judas sit Israel. Ex fide autem ideo dicit justificari hominem, non ex operibus, quia ipsa prima datur, ex qua impetrentur caetera, quae proprie opera nuncupantur, in quibus juste vivitur.*

Fehler, den Nitzsch auf dem zweiten stuttgarter Kirchentag mit Recht dem römischen Katholicismus zum Vorwurf gemacht hat. Am deutlichsten tritt dieß eben an der Abendmahlslehre Augustin's und ebenso Calvin's heraus, wo immer wieder die Verbindung mit Christo zur Verbindung mit seiner Kirche wird, vgl. z. B. in Beziehung auf Calvin die bezeichnende Stelle Instit. 4, 17, 9. Wie bei Calvin und Augustin der Gedanke persönlicher Schuld zurücktritt gegen die Anschauung der *massa perdita*, so ist auch der Einzelne hinsichtlich der Erlösung nicht mehr für sich Zweck, sondern nur die *civitas Dei* als Ganzes. — Ja, es ist überhaupt nicht mehr das Endliche für sich Zweck, sondern der *honor Dei* als Offenbarung der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes ist das Uebergreifende, das allein dem Gedanken alles menschlichen Verdienstes scheint Widerstand leisten zu können. Der Dualismus in der göttlichen Eigenschaftslehre führt nothwendig zum Dualismus der *electi* und *perditi* ¹⁾. — Diese Auffassung bildet nun freilich gewissermaßen den schroffsten Gegensatz gegen den Romanismus. Hat in diesem die Gegenwart der Kirche schlechthiniges Recht, ist sie wesentlich Heilsanstalt, die selbständig das Heil darreicht, so ist nach den Prämissen der Prädestinationslehre die äußere Kirche bloße Erscheinung, bloße Darstellung des an sich schon Seienden; die Vermittelung durch die äußere Kirche ist eine bloß subjective phänomenologische — eine Auffassung, die sehr klar bei Augustin in seinem Buch *de correptione et gratia*, überhaupt in seinen Schriften gegen die Semipelagianer hervortritt. Aber die Extreme berühren sich auch hier. Wir sehen freilich den Zusammenhang von Mittel und Wirkung nicht mehr ein, aber nur um so magischer, römischer wird die Sache nun, wenn, wie wir oben sahen, Augustin doch die äußere Kirche, wie das äußere Zeichen im Sacrament, als *conditio sine qua non* festhält. Auch im Calvinismus dürfte aus diesem Gedankengang der eigenthümliche Romismus und Positivismus, wie er z. B. in der ängstlichen Feier des Sabbath's liegt, zu erkennen sein. Der Romanismus zog nur eine Consequenz der augustini'schen Prämissen; den Satz Augustin's, daß der Prädestinirte auch zur Taufe und zur Kirche komme, lehrte die mittelalterliche Kirche auch um, wo zur

¹⁾ In diesem Sinne, aber auch nur in diesem, möchte ich in das Urtheil Baur's (a. a. O. S. 226) einstimmen, daß das Subject mit Allem, was es für sich ist, nach augustini'scher Lehre immer mehr gegen die Objectivität der Kirche zurücktrete.

Taufe und Kirche kommt, hat ohne Weiteres auch das Heil. Augustin selbst fühlte eigentlich die Nothwendigkeit dieser Consequenz wohl, wenn er sich abmüht, Gründe auszufinden, warum denn auch nicht Prädestinirte doch in der Kirche seien und die Sacramente empfangen. Mußte man diese Gründe für ungenügend ansehen, so ließ sich der Nothwendigkeit auch der äußeren Kirchengemeinschaft mit ihren Gnadenmitteln dem Spiritualismus gegenüber, der sich aus der Prädestinationslehre zu entwickeln drohte, nur dadurch entgehen, daß man Inneres und Aeußeres magisch identificirte. Die Prädestinationslehre konnte dann als gefahrlose Voraussetzung stehen bleiben, wenn durch den Satz: *sacramentum continet gratiam* ¹⁾, und durch die dem Magismus zur Seite gehende pelagianische Aufrichtung des *meritum* der Kirche ihr absolutes Recht gesichert war. Können wir so allerdings den Augustin nicht freisprechen von der Schuld, dem mittelalterlich-römischen Kirchenbegriff Vorschub geleistet, ihn gewissermaßen begründet zu haben, so können die vielen evangelischen Elemente seiner Kirchenlehre, die wir beobachtet haben, unmöglich verloren gewesen sein. Wie die Prädestination dasjenige Dogma war, in das sich schließlich die paulinischen Gedanken Augustin's als in die letzte Burg andern Elementen gegenüber zusammengefaßt hatten, so blieb dasselbe auch der Punkt in der römischen Dogmatik, der, wenn auch in der Praxis noch so hintangesetzt, doch für evangelische Gemüther bis auf den Jansenismus herab den nächsten Anknüpfungspunkt darbot. So schloß sich denn die vorreformatorische Bestreitung des römischen Kirchenbegriffs von Seiten Wiclef's, Hussens u. s. w. an den Satz: *ecclesia est congregatio praedestinatorum*, an. Es wurde hier nur eine andere Seite der Consequenz in's Auge gefaßt: die Prädestination muß zur Erscheinung kommen, doch nicht nur in der Zugehörigkeit zu den Sacramenten, sondern vor Allem in den sittlichen Wirkungen. Hatte Augustin dieß beides mit gleicher Berechtigung festhalten wollen, die mittelalterliche Kirche, entsprechend der in Augustin selbst schon angelegten Veräußerlichung, dagegen das Uebergewicht der Kirche und Sacramente behauptet, so legten nun diese Vorreformatoren das Hauptgewicht auf die sittliche Darstellung in dem Sinne, daß daneben Kirche

¹⁾ Dieß gilt auch in gewissem Sinne von der Traditionslehre, die Gewißheit, daß immer die Wahrheit sich in der Kirche geltend machen werde, ward näher zur Identificirung der Aussprüche der Concilien und Kirchenlehrer mit den Aussprüchen der Schrift und des heil. Geistes.

und Sacramente ihrer Bedeutung verlustig zu gehen drohten. Sie betonten also überhaupt, daß die Kirche als äußere nur Darstellung der congregatio praedestinatorum sei, nicht ebenso auch Vermittelung. Diese Auffassung näherte sich in demselben Maße, in dem sie auch noch Römisches an sich trug, wieder dem Donatismus, was bei Wicelief besonders deutlich ist, wie sich denn diese Auffassung wesentlich auch in dem Donatismus der modernen Secten erhalten hat. Unter den Reformatoren war es wohl sonder Zweifel Zwingli, der am meisten die spiritualistischen Consequenzen der Prädestinationslehre rein zu ziehen im Begriffe war. Wenn wir, zum Theil Andeutungen Schneckenburger's folgend, unsere Ueberzeugung dahin aussprechen wollten, daß in dem Grade, als der Lehre Calvin's von der Kirche eine Krankheitsdisposition zum Donatismus anhaftet, dem lutherischen Dogma die Aufgabe zufiel, von seinem Begriff des Glaubens aus die augustinische Lehre von der Kirche einer abschließenden Revision zu unterziehen, so möchten wir vielleicht da und dort einen Widerspruch hervorrufen, dem zum Voraus auch nur einigermaßen erläuternd zu begegnen, die Grenzen dieser Arbeit nicht gestatten. Wir dürfen daher wohl bei dieser bloßen Andeutung stehen bleiben, die zum Abschluß des Vorhergehenden nicht umgangen werden konnte. Ist es diesen letzten Bemerkungen gelungen, auf tiefere Zusammenhänge des ganzen augustinischen Dogma's hinzuweisen und, wenn auch noch so kurz, die Punkte aufzuzeigen, auf denen sich das Verwandtschaftsverhältniß Augustin's ebenso mit dem römischen wie mit dem evangelischen und insonderheit calvinischen Dogma geltend macht, so möchten wir wohl berechtigt sein, unsere Aufgabe in dem Umfange, den wir ihr angewiesen, für beendet anzusehen, wenn nicht in dem Bisherigen ein Punkt fast ganz unberührt geblieben wäre, der doch so bedeutsam für Augustin erscheint, daß wir fürchten müßten, selbst von dem Laien mit Berufung auf das cogite intrare der schmachlichsten Unvollständigkeit beschuldigt zu werden, wollten wir hier abbrechen. Und in der That scheint es, als ob z. B. Schenkel (a. a. O.) die ganze Eigenthümlichkeit Augustin's in seine „staatskirchliche Theorie“ legen wollte.

Wir unsererseits glaubten dagegen in unserer seitherigen Durchführung den Nachweis liefern zu können, daß die augustinische Lehre von der Kirche sich auch ohne Rücksichtnahme auf das Verhältniß zum Staat zu einem eigenthümlichen Ganzen abschließen und als solches begreifen läßt. In der That ist schwer abzusehen, wie aus dem

augustinischen Begriff der Kirche mit Nothwendigkeit ein bestimmtes Verhältniß zum Staat und der Anspruch an die staatliche Macht folgen sollte, daß sie mit Gewalt Mission treibe. So wenig die aufrichtige Ueberzeugung von dem Worte: es ist in keinem Andern Heil u. s. w., jemals einen evangelischen Christen zur Judenverfolgung veranlassen wird, so wenig schließt das *extra ecclesiam nulla salus* die Consequenz der Ketzerverfolgung in sich. Und auch jene dem Augustin eigene Theorie von den getauften Ketzern als Deserteuern ist ja noch einer Auslegung fähig, wie dieß die römische Presse unserer Tage oft genug versichert, hinter der kein Protestant etwas Anstößiges finden könnte, wenn nicht etliche mehr als zweideutige Ausdrücke des catech. Rom. (pars I, c. 10, qu. 8) und noch mehr die vergangene Praxis einen allzu deutlichen Commentar dazu geben würden. — Diese beiden eben namhaft gemachten Sätze enthalten nur eine *conditio sine qua non*, aber die gefährlichsten Sätze Augustin's kommen ihm von seinem Begriff des Staats, der ihm freilich ein ganz anderer war als noch einem Cyprian. Die älteste christliche Kirche, für die Staat und Heidenthum gleichbedeutend waren, konnte ihren eigenen Sieg nur als Untergang des römischen Staats sich denken — sie lebte ja wesentlich noch in der Anschauung, daß der wieder erscheinende Christus selbst erst das Verhältniß der Unterdrückung, in dem sie sich zu dem römischen Staate befand, aufheben und damit überhaupt die irdische Entwicklung abschließen werde. Diese Anschauung ward factisch widerlegt durch die mit Constantin eingetretene Umwälzung. Da, wie oben erinnert wurde, damit der Gedanke einer *ecclesia sine macula et ruga* auch nach ihrer äußeren Erscheinung hin für immer aufgegeben werden mußte, so war dieß Ereigniß allerdings, wovon wir oben ausgingen, auch für den Begriff der Kirche selbst von hoher Bedeutung, aber die einfache Festhaltung des alten Standpunktes, die der Donatismus zu vertreten vorgab und durch die sich selbst der Pelagianismus empfehlen zu wollen schien, wenn wenigstens der auf der Synode von Diospolis dem Pelagius gemachte Vorwurf, daß er eine *ecclesia sine macula et ruga* im donatistischen Sinne lehre, irgend welchen Grund hat ¹⁾, war doch eine ungeheure

¹⁾ Der innere Zusammenhang dieses Satzes mit den pelagianischen Prämissen kann hier nicht näher erörtert werden, es dürfte aber nicht schwer sein, denselben aufzufinden (vgl. was neuerdings umgekehrt über die pelagianische Consequenz des Baptismus ausgeführt wurde, z. B. Ev. Kirchenz. Jahrg. 1860, Nr. 52, S. 611).

innere Unwahrheit. Wie die abstracte Polemik gegen alles Weltliche überhaupt, auch Literatur u. s. w., ihrer selbst spottete, davon giebt uns der Donatist Cresconius u. A. ein schlagendes Beispiel, wenn er in Einem Athem den Augustin anklagt wegen des Gebrauchs der Dialektik in seinem kirchlichen Kampf und eine grammatische Erörterung darüber anstellt, ob es richtiger sei, Donatiani oder Donatistae zu sagen (cf. c. Cresc. 1, 1, 2 seqq., 2, 1, 2 seqq.). Was hier in einer komischen *contradictio in adjecto* sich darstellt, das war freilich eine furchtbar ernste da, wo der furor der Circumcellionen die *ecclesia sine macula et ruga* vertheidigte. In der That nur die vollste innere Unwahrheit, die völlige Verzweiflung an der inneren Kraft der Sache konnte einen Fanatismus erzeugen, der sich selbst bei den Wortführern der Partei bald in der acuten Weise eines Gaudentius, bald in der unbefiegligen Passivität, mit der Emeritus sein *liberum arbitrium* behauptete (cf. Sermo ad Caesar. eccl. pleb. I. Emeritus sagte: *non possum nolle quod vultis, sed possum velle quod volo*) so unverholen äußerte. Konnte Augustin selbst dem stolzen Worte des großen Donatus: was gehet den Kaiser die Kirche an? das zum eigentlichen Schibboleth der Partei wurde (cf. c. litt. Petil. 2, 92, 202: *quid autem vobis est cum regibus saeculi, quos nunquam christianitas nisi invidos sensit?*), ein anderes Wort aus donatistischem Mund entgegenhalten, die an den Apostaten Julian gewendete Schmeichelei: *quod apud eum sola justitia locum haberet*: so durfte er ja wohl dafür halten, daß es an der Zeit sein möchte, in positiver Weise das Verhältniß von Staat und Kirche zu begreifen. Gab sich der Donatismus die Mühe, am Ende sogar in dem, was zur Abwehr der Schreckensherrschaft eines Gildo geschah, der sich durch seinen Minister, den Bischof Optatus von Thamugada, mit dem Donatismus verbündet hatte, einen Eingriff des Staats zu sehen, der so sehr das Wesen der Kirche verlege, daß man an dem Ende ihrer Entwicklung zu stehen glauben müsse, so konnte es dem Augustin wohl nahe liegen, nur in umgekehrtem Sinn, in der Christianisirung des Staates allerdings die Einleitung der letzten Epoche der kirchlichen Entwicklung zu sehen. Den Gegensatz zum heidnischen Staat mußte Augustin auch weit genug zu spannen. Gegenüber der *civitas Dei*, deren Princip die Liebe ist, hat der römische Staat als der Höhepunkt der gottfeindlichen Weltentwicklung seinen Ausgangspunkt am Bruderschaft und die orthodoxe Geschichtsphilosophie von heute brauchte sich in der That des Vorwurfs nicht so sehr zu schämen, den ihr neulich

Huber, Philosophie der Kirchenväter, S. 315, machte, daß sie wesentlich über augustinische Ideen nicht hinausgekommen sei; denn Augustin führt in seinem Werk über die Gottesstadt nur die ewige Wahrheit durch, daß Selbstsucht und Gleichgewicht der Interessen einen Staat noch keineswegs aufrecht zu erhalten vermögen. Was läßt sich Wesentliches gegen Augustin einreden, wenn er de civ. Dei 2, 21, des Cicero Definition vom Staat (de rep. 4, 21), daß er sei *res populi, populus autem coetus juris consensu et utilitatis communione sociatus* — wenn er, diese ciceronische Definition zu Grunde legend, behauptet, es habe eigentlich nie einen rechten römischen Staat gegeben, weil immer die *vera justitia* gefehlt habe, was die Römer so genannt haben, haben die alten Römer nur etwas besser verwaltet als Andere? Oder läßt sich eine treffendere Kritik des roussseau'schen Staatsbegriffs denken, als wenn er 4, 4 fragt: *remota itaque justitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?* — Denn auch die *latrocinia* sind nur *parva regna*. *Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis (contrat social) astringitur, placiti lege praeda dividitur.* Einen Staat, das ist Augustin's Gedanke, giebt es also nur auf wahrhaft sittlicher, d. h. christlicher, Basis. So wenig ist die alte Meinung, daß das Christenthum mit dem Staat unverträglich sei, irgendwie berechtigt, daß er Ep. 138, 2, 15 ausruft: *qui doctrinam Christi adversam dicunt esse reipublicae, dent exercitum talem, quales doctrina Christi esse milites jussit; dent tales provinciales, tales maritos; tales conjuges, tales parentes, tales filios, tales dominos, tales servos, tales reges, tales judices etc., quales esse praecepit doctrina christiana, et audeant eam dicere adversam esse reipublicae.* Damit ist dem Christenthum überhaupt die Aufgabe zuerkannt, einzugehen in die weltlichen Verhältnisse; auch diese sind sittlich bestimmte und darum göttlich geordnete, und darum können sie auch nicht schlechthin außerhalb der *civitas Dei* stehen. Wo wirklich der Staat Staat ist, d. h. sein Fundament in der *justitia* in ihrem wahren Sinn hat, da muß er auch dem Reiche Gottes dienen. Da nun freilich Augustin mit dem Reich Gottes, d. h. mit dem irdischen Theil desselben, die Kirche identificirt, so kann der Staat auch nur an der Kirche und in Beziehung auf sie sein sittliches Wesen realisiren. Und darum eben ist für Augustin die mit Constantin eintretende Epoche so wichtig, weil hier die Verheißung, daß alle Könige ihn anbeten und alle Völker ihm dienen werden, ihre Erfüllung findet (cf. ep. 173, 10). Das

Reich Gottes fordert ja allerdings die Harmonie, beziehungsweise die Einheit von Staat und Kirche; wer also in der gegenwärtigen Weltzeit nicht nur die Vorbereitungen und Keime des Reiches Gottes, sondern auch dessen Form schon haben will, der muß auch immer zu einer Vermischung sich getrieben finden. Der theoretische Fehler Augustin's in Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat dürfte wohl entschieden auf diesem Punkte sich finden. So unbedenklich gewiß das Verdienst Augustin's gerade von evangelischem Standpunkte aus anerkannt werden muß, daß er den Staat zu Ehren brachte und donatistischem Fanatismus gegenüber das „gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist“, geltend machte (cf. c. ep. Parm. 1, 10, 16), so bedenklich ist die mangelnde Unterscheidung zwischen der Sphäre des Staats und der der Kirche. Wir werden wohl nicht irre gehen, wenn wir den Grundmangel Augustin's darin suchen, daß er keinen Begriff von der Persönlichkeit und darum auf religiösem Gebiet keinen rechten Begriff vom Glauben hatte. Das Richtige, das an der Berufung der Donatisten auf ihr liberum arbitrium allen Anmuthungen der Katholiken gegenüber war, könnte er deswegen nicht würdigen, weil ihm der Staat nur Erziehungsanstalt war, die an Rechtsgrundsätze sich weiter nicht mehr zu binden hat, sondern dem Einzelnen mit väterlicher Autorität und discretionärer Gewalt gegenübersteht. Die Strafe ist daher auch wesentlich *correctio*, sie hat nicht zunächst den Sinn, die Ehre des Rechts herzustellen, sondern auf die bestmögliche Weise für das Wohl der Bürger zu sorgen. — Daß dieses wahre Beste als in der Zugehörigkeit zur Kirche liegend erscheint, dieß dürfte dem Augustin nun an sich nicht übel genommen werden. Hat der Staat, wie Augustin eben nachweist, unleugbar ein Interesse daran, daß seine Mitglieder religiöse Gesinnung haben und einer religiösen Gemeinschaft angehören, so folgt daraus unmittelbar das Interesse für Angehörigkeit zur christlichen Kirche, wo man nicht, wie in neuerer Zeit, auf dem Boden jener vagen, subjectivistischen Religiosität steht, die nicht mehr von Wahrheit, sondern, wenn es hoch kommt, von Ueberzeugungen redet — auf einem Boden, der freilich erst eine Erfindung später Jahrhunderte ist. Dem Augustin dürfen wir es wohl nicht verdenken, daß das kirchliche Dogma nicht nur seine Ueberzeugung war, sondern auch die Wahrheit, die für Jeden dieselbe Nöthigung enthalten sollte, ihr zuzustimmen. Wohl aber zeigt sich der Mangel, den wir oben gerügt, darin, daß ihm die Kirche und die Zugehörigkeit zu ihr

wesentlich unter den bloß sittlichen Gesichtspunkt fiel ¹⁾. Der Staat hat darum nicht allein das Interesse, daß seine Angehörigen auch der Kirche angehören, sondern auch die Aufgabe, dieses Interesse ganz in derselben Weise zu fördern, wie das andere, daß nicht seine Grundlagen durch anderweitige in die Augen fallende Verletzungen der Sittlichkeit angetastet werden. Es fehlt eben die Anerkennung, daß auch die ethische Seite der Religion, sofern sie nur von dem Glauben bedingt sein kann, dem unmittelbaren Verhältniß des Menschen zu Gott angehört, in das eben darum Niemand einzugreifen hat. Das hat Augustin nicht beachtet, wenn er einfach dabei stehen bleibt: so gut der Staat Mord und Todtschlag bestrafen kann, so gut auch das Schisma, denn der Apostel Paulus stellt Gal. 5, 19—21 die *haereses* und *schismata* ganz in gleiche Linie mit allen anderen sittlichen Verirrungen (c. ep. Parm. 1, 10, 16). Bemerkenswerth dürfte in diesem Zusammenhang darum auch sein, daß Augustin verhältnißmäßig milder von der Härese als von dem Schisma denkt, wenigstens was das Einschreiten des Staats betrifft. Zwar unterscheidet ja Augustin zwischen beidem nicht immer ganz klar, und schwerlich möchte es auch gelingen, ihn ganz von dem Vorwurf freizusprechen, daß wenigstens mit durch sein Betreiben am kaiserlichen Hof diejenigen Maßregeln gegen die Pelagianer hervorgerufen wurden, die dann des Zosimus berühmte *tractoria* zur Folge hatten, aber selbst den Pelagianern gegenüber provocirt er nicht so bestimmt auf den Staat als den Donatisten gegenüber. Noch milder aber hatte er früher über die Manichäer gedacht. An sie ist die schöne Stelle gerichtet c. ep. Fund. 2, 2: *Illi in vos saeviant, qui nesciunt, cum quo labore verum inveniatur et quam difficile caveantur errores etc.* und Cap. 1 stellt er dem Vorgehen mit äußerlichen Strafen gegenüber: *nostrum fuit eligere et optare meliora, ut ad vestram correctionem aditum haberemus, non in contentione et aemulatione et persecutionibus, sed mansuete consolando, benevole cohortando, leniter disputando etc.* Weil ihm der einheitliche Mittelpunkt des religiösen Lebens nicht klar geworden war und dieses ihm in ein Nebeneinander von sittlichen Momenten und bestimmten Wahrheiten zerfiel,

¹⁾ Es darf hier wohl im Allgemeinen auf die entsprechende Anschauung Calvin's und Beza's vom Verhältniß von Kirche und Staat verwiesen werden. Der Satz Calvin's, *jure gladii haereticos esse coercendos*, weist wie bei Augustin auf den Mangel des Verständnisses für die Religion im Unterschiede von der sittlichen Gemeinschaft hin.

mußte sich ihm auch bei Behandlung der Differenzen auf religiösem Gebiet ein Unterschied aufdrängen, je nachdem dieselben mehr in Irrthum oder in sittlicher Verfehrtheit ihren Grund zu haben schienen. Im ersteren Falle mußte sich freilich immer das Unzureichende der *ultima ratio regum* herausstellen. Aber gerade auf religiösem Gebiet ist eben beides nicht außer einander, weil beides unmittelbar in einem tieferen Grunde ruht. Das zeigte sich auch bei Augustin's Auffassung: wenn die nach seiner Meinung sonnenklare Dialektik an dem Eigensinn des Donatismus abgeleitete, lag dann nicht das Verbrechen trotziger, muthwilliger Zerreißung der kirchlichen Gemeinschaft vor? Daher auch in spätester Zeit noch sein immerwährendes Schwanken. In thesi stand es ihm allerdings fest, daß es die Aufgabe des Staates sein muß, auch Religion und Kirche nach ihrer ethischen Seite in den Kreis seiner Straf- und Zwangsgewalt zu ziehen. Aber wie weit erstreckt sich eben das Ethische, wie weit ist es dem Staat überhaupt möglich und nützlich, hier einzutwirken? — Gerade weil, wie wir oben sahen, der Staat zu seinen Angehörigen im Verhältniß des Vaters zum Sohne, oder, was eine noch häufigere Vergleichung ist, im Verhältniß des Arztes zu seinen Patienten steht, so muß ja überall diese letztere Rücksicht in den Vordergrund treten. Giebt es auch manche Stellen, in denen die eigentlich römische Consequenz zu folgen scheint, daß der Häretiker oder Schismatiker eben zu strafen sei als solcher und um der Strafe willen, weitaus die meisten Stellen, die hierher gehören, fassen durchaus die *correctio in's Auge* (cf. ep. 100, 1: *Unde ex occasione terribilium iudicium ac legum ne in aeterni iudicii poenas incidant, corrigi eos cupimus, non necari.* — — — *Sic igitur eorum peccata compesce, ut sint, quos poeniteat peccasse*). Darum verwahrt sich Augustin überall gegen die Todesstrafe; das *ecclesia non sitit sanguinem* ist nicht, wie in der römischen Kirche, bloß eine heuchlerische Phrase, es lebt in Augustin noch etwas von dem altkirchlichen Bewußtsein des Bischofs, daß er der berufene Vertreter der Armen, Elenden, Unterdrückten ist. Ja gerade das ist, wenn etwas, der Unterschied zwischen Staat und Kirche, oder sagen wir vielleicht richtiger zwischen dem Staate für sich und dem im Dienste der Kirche handelnden Staat. Ep. 134, 3: *Alia causa est provinciae, alia est ecclesiae: illius terribiliter gerenda est administratio; hujus clementer commendanda est mansuetudo* ¹⁾).

¹⁾ Wie in diesen Dingen Augustin das Verhältniß von Kirche und Staat auffaßt, das zeigt auch a. a. O. die Aeußerung: *Rectorem te quidem praecelsae*

Ist dem nun also, so muß sich die Art des Verfahrens des Staats in Bezug auf kirchliche Angelegenheiten zwar unter allen Umständen möglichst gemäßigt zeigen, aber im Uebrigen sich nach den jeweiligen Umständen richten. Darum involviret es noch nicht einmal einen eigentlichen Wechsel im Princip, wenn Augustin uns ausdrücklich von einer Aenderung seiner Gesinnung in dieser Beziehung unterrichtet. Er erzählt uns Ep. 93, 5, 17, er habe früher nicht anders gedacht, als daß zur unitas Niemand zu zwingen sei, *verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus, quos apertos haereticos noveramus*, aber von dieser Ansicht sei er durch die Autorität seiner älteren Amtsbrüder abgebracht worden, die ihn auf die großen Erfolge der kaiserlichen Strafgesetze hingewiesen hätten. — Aber hatte denn da Petilian nicht ein gewisses Recht, selbst die neronische Christenverfolgung dem Augustin in die Schuhe zu schieben? Es kommt eben ganz darauf an, erwidert Augustin, aus welcher Gesinnung der Zwang hervorgeht. *Cum boni et mali eadem faciunt eademque patiuntur non factis et poenis, sed causis utique discernendi sunt* (a. a. O. 2, 6). Die Kirche verfolgt nie, auch wenn sie das Schwert in der Hand hat, sie ist immer die Verfolgte; höchstens könnte die *palea* in der Kirche es sein, von der eine Verfolgung ausginge. „Aber Christus hat doch keine weltliche Gewalt gebraucht“, — „wohl!“ sagt Augustin (Ep. 173, 9) „aber damals *primum novello germine pullulabat nondumque in ea fuerat completa illa prophetia: et adorabunt eum omnes reges terrae etc.*, quod utique quanto magis impletur, tanto majore utitur ecclesia potestate, ut non solum invitet, sed etiam cogat ad bonum. — Die zweite Stufe der Einladung zum Gastmahl ist eben das *compelle intrare*.“ Wie dieses berühmte Wort mit einer im Grunde nicht klaren Auffassung des Begriffs des Staats und der Religion zusammenhängt, haben wir im Vorangehenden darzustellen gesucht, aber wenn nicht nur H. Arnold in der Kirchen- und Keschichte hierin schon den Grund zu den blutgierigen Anschlägen der Klerisei sieht, sonderlich der römischen Päpste — sondern wenn auch Ribbeck a. a. O. S. 505 unter Anwandlung einer leisen Gänsehaut aus diesem Grundsatz spanische Stiefeln und lodernde Scheiterhaufen als

potestatis videmus, sed etiam filium christianae pietatis agnoscimus. Subdatur sublimitas tua, subdatur fides tua; causam tecum tracto communem, sed tu in ea potes, quod ego non possum: confer nobiscum consilium et porrige auxilium. (Die Worte sind an den Proconsul Apringius gerichtet.)

äußerste Consequenz kommen sieht, so möchte das nach dem Obigen immer noch zu beschränken und, wenigstens wissenschaftlich angesehen, „den Rehermeistern und Tyrannen“ doch noch ein Wort drein zu reden sein, wenn sie sich „haufenweise“ auf ihn berufen. Keinenfalls aber läßt sich dieses Wort nur als ein im Eifer gesprochenes entschuldigen. Wir haben die Prämissen dazu im Bisherigen erhalten. Es ist zur Erklärung wesentlich nur noch Ein Punkt zu besprechen, nämlich die Frage, die Augustin sich hätte vorlegen müssen, auch wenn sie nicht Gaudentius und Andere ihm scharf vorgehalten hätten, die Frage: ist denn überhaupt ein Zwang zum Guten möglich? Von der Beantwortung dieser Frage muß im Grunde unser ganzes Urtheil über Augustin's Verfolgungstheorie abhängen, denn allerdings ist ja der Zwang an sich etwas ethisch Indifferentes und möchte darum immerhin durch den Zweck geheiligt werden, wenn man so will. Aber so weit ist Augustin noch nicht, daß ihm das Gute ein rein Aeußerliches, die bloß äußere Zugehörigkeit zur Kirche schon der letzte zu erreichende Zweck wäre. Unmittelbar kann er darum die obige Frage nicht bejahen. Daß Einer *invitus* nicht gut sein könne, giebt er dem Gaudentius (c. Gaud. 1, 24, 27 seqq.) zu und damit zugleich auch, daß ja durch Zwang der Wille noch nicht vorhanden sei. Aber dennoch kann der Zwang seinen Zweck wenigstens mittelbar erreichen. Die Donatisten, das ist sein Gedanke, sind theils *phrenetici*, d. h. eben acute Fanatiker, die gewissermaßen im Fieberparoxysmus sind. Bei ihnen ist der Zwang als ein ernüchterndes Mittel anzuwenden; wie der Arzt die Rasenden auch zunächst bindet, so muß diese Klasse von Leuten zunächst durch Zwang nur in die Möglichkeit versetzt werden, eine vernünftige Einwirkung zu empfangen. Würde dieß näher dahin bestimmt, daß allerdings Ausbrüche des Fanatismus, wie sie nicht nur in Gewaltthaten an Anderen, sondern auch in wüstem und rohem Treiben im Kreise der eigenen Genossen von Seiten des Donatismus vorkamen, vor Allem der Ernüchterung durch Handhabung des Gesetzes und der Zucht bedurften, so möchten wir auch auf diesem Punkte mit Augustin noch einig sein können. Theils aber nennt er nun die Donatisten auch *lethargici*. Die Gleichgültigkeit gegen die Sache, um die es sich eigentlich handle, die Macht der Gewohnheit, die Furcht vor Freunden und Verwandten, die Anhänglichkeit an Eltern und Verstorbene, das hält Augustin für die hauptsächlichsten Motive, welche die Menge am Donatismus festhielten und die unbefangene Aufnahme der Wahrheit hinderten. Um diese Lethargie zu brechen, dazu soll nun

die Gewalt eben ein treffliches Mittel sein. Lasse sich ihre Wirksamkeit freilich nicht überall verbürgen, sei es auch möglich, daß da und dort die Heuchelei dadurch befördert werde, so sei darum doch das Geschäft der Sammlung nicht aufzugeben (a. a. O.), denn der entgegengesetzten Beispiele sind gar zu viele: da sagen die Einen: Gott sei Dank, daß er uns Gelegenheit bot, zu thun, was wir schon lange wollten (nämlich eben zur katholischen Kirche zurückkehren); dort sagen Andere: schon lange wußten wir, was wahr sei, aber die Bande der Gewohnheit hielten uns; Gott sei Dank, der unsere Bande zerriß. Wieder Andere sagen: wir haben von der Wahrheit allerdings nichts gewußt, noch sie kennen lernen wollen, aber die Furcht hat uns aufmerksam gemacht u. s. w. (Ep. 93, 5, 18). Gerade auf diesem Punkte möchte es am ehesten geeignet sein, zur Entschuldigung Augustin's auf die persönlichen Verhältnisse, auf den concreten Zustand des Donatismus zu provociren, denn hier möchte leicht der wundeste Fleck an seiner Theorie sich herausstellen und die schlimmste Consequenz einer bloß pädagogischen Auffassung des Staats. Er hält es für recht, daß der Staat auf die Gefahr hin, bei Vielen oder Wenigen — das gilt am Ende gleich — die größte Heuchelei hervorzurufen, Gewalt brauche um der Wahrscheinlichkeit eines mittelbar guten Erfolgs willen. In der That wird man schwerlich sagen können, daß das Wort des Gaudentius, die rechte Wahrheit bedürfe keiner äußeren Gewalt, sondern der letzteren sei höchstens ein *figmentum veritatis* bedürftig (c. Gaud. 1, 33, 42) — daß dieses Wort wirklich als widerlegt angesehen werden könne durch die von Augustin, wenn auch in geistreicher Weise, versuchte Darlegung, daß die katholische Kirche nichts weniger sei als ein *figmentum*, sofern sie auf göttlicher Verheißung ruhe. Der oben gerügte Mangel einer einseitig ethischen Auffassung der Kirche, wodurch sie in die Reihe der äußerlichen, der Sphäre des Staats angehörigen Ordnungen tritt, stellt sich heraus, wenn er auf des Gaudentius Wort: *quid de Deo aestimat, qui eum violentia vult defendere, quia non valet suas ipse injurias vindicare?* erwidert, diese Behauptung sei ein *nimum*, denn wenn der Staat Ehebruch und Todschlag strafe, so sage Niemand, daß er damit in das Amt Gottes greife (a. a. O. 19, 20). Der Staat, der christliche und kirchliche Staat, ist ihm so sehr die Repräsentation der göttlichen Gewalt in ihrem ganzen Umfange, daß er (Ep. 100, 1) sagt, ich wünschte wohl, daß die Kirche Afrika's nicht Anfechtungen zu erdulden hätte, in denen sie der Hülfe der irdischen Macht bedürfte — aber weil keine Obrig-

keit ist außer von Gott, so ist wenn durch Euch [der Brief ist an den Proconsul Donatus gerichtet], so aufrichtige Söhne der Mutter Kirche, uns diese Hülfe geleistet wird, unsere Hülfe doch im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat.“ — Der Staat ist also die irdische Vorsehung. Darum ist auch Augustin's solenne Antwort auf den Vorwurf des Zwangs: Gott zwingt ja auch nach Joh. 6, 44 und Paulus sei auf dem Wege nach Damascus doch auch gezwungen worden. — Dieser Begriff der Vorsehung tritt noch mehr hervor, wo er auf die Möglichkeit einzugehen hat, daß eben doch die Verfolgung auch Unschuldige treffe, wo ihn das Gefühl beschleicht, daß diese Macht des Staates ein zweischneidiges Schwert sei. So sagt er (Ep. 105, 2, 7) in dieser Beziehung: *Imperatores si in errore essent, quod absit, pro errore suo contra veritatem leges darent, per quas justii et probarentur et coronarentur non faciendo, quod illi juberent quia Deus prohiberet.* Wie Gott Leiden auferlegt zur Prüfung und Besserung, so kann das auch der Staat thun. Dieser Satz, wenn einer, gemahnt uns an das römische Element in Augustin. Haben wir hier nicht dieselbe ethische Auffassung, die in der Bußdisciplin der späteren Kirche die Auswüchse an den Satisfactionen hervorbrachte? Steht Augustin hier nicht auf demselben Boden mit seinen Gegnern, an denen er das gesuchte Martyrium so treffend und wiederholt geißelt, ja es geradezu für eine teuflische Verblendung erklärt (Ep. 185, 3, 12)? Oder ist etwa das eigenmächtige Verhängen des Martyriums über Andere weniger tadelnswerth als das eigenmächtige Suchen desselben? Es möge wenigstens die Bekämpfung des letzteren uns ein Zeichen sein, daß auch das erstere bei Augustin nicht die nothwendige Consequenz seiner Prämissen sein mußte.

Kam er durch diese Consequenzen doch auch noch auf einem anderen Punkte in Conflict mit sich selbst. Wir haben gesehen, wie der Zwang, durchaus vom pädagogischen Gesichtspunkt aus betrachtet, auf alle Fälle vor der Todesstrafe Halt machen sollte, weil er ja immer nur *correctio* sein durfte. Der Erfolg des Zwanges ist es eben, durch den er selbst sich rechtfertigen soll. Aber wenn nun alle Zwangsgrade erschöpft sind und der donatistische Fanatismus ungebrochen da steht, wenn er der Drohung fremder Gewalt mit der Drohung antwortet, Hand an sich selbst zu legen, geht denn da nicht wirklich die Gewalt über das Ziel hinaus, das ihr gesteckt ist, muß sie da nicht wenigstens Halt machen? Wenn Augustin auch hier noch der Gewalt ein „Frisch zu!“ zuruft, so weiß er es nur mit dem Gedanken zu

rechtfertigen, daß Gott *occulta satis dispositione*, sed tamen *justa nonnullos eorum poenis praedestinavit extremis*. Mag auch die Kirche Solche wie Absalome beweinen, die Rücksicht auf die Vielen, die möglicherweise gewonnen werden, muß die Rücksicht auf die Einzelnen überwiegen (Ep. 204, 2). So werden wir auch bei der concreteren Betrachtung des Verhältnisses von Kirche und Staat schließlich vor dasselbe Geheimniß geführt, in dem die dogmatischen Bestimmungen über die Kirche an und für sich ihren Abschluß fanden, in dem Geheimniß der Erwählung. Wenn auch Augustin diese Lehre auf den ersteren Punkt nicht weiter angewandt hat — dennoch dürfte die bereitwillige Identificirung göttlicher That mit dem, was der Staat ausführt, auf jene Anschauung hinweisen von der absoluten Macht Gottes als der in aller menschlichen Willkür sich unmittelbar durchsetzenden. In dieser Anwendung zeigt die Prädestinationslehre doppelt, wie wenig sie in letzter Beziehung befriedigen und die Momente, die auseinander treten, wahrhaft versöhnen kann. Wir dürfen uns nicht verhehlen, daß es allerdings ein großer Mißklang ist, mit dem wir unsere Darstellung schließen. Aber wenn es anders dem Verf. gelungen ist, den Augustinus wirklich darzustellen, so wird auch dieser Mißklang nicht vermögend sein, das Interesse zu schwächen, das die Energie, die Tiefe und der evangelische Ernst des augustininischen Denkens auf allen Punkten erwecken muß — ein Interesse, das noch erhöht wird durch den Blick auf die vielfachen Beziehungen, die zwischen Augustin und allen bedeutenderen Lehrern der Kirche, vor Allen den Reformatoren, stattfinden. Wir haben uns absichtlich der Bezugnahme auf Augustin's ethischen und religiösen Charakter und seinen Entwicklungsgang enthalten, da mit rhetorischen Ausführungen der Wissenschaft wenig gedient ist, am wenigsten einer dogmengeschichtlichen Betrachtung, eine eigentlich wissenschaftlich eingehende Darstellung der Persönlichkeit Augustin's und ihrer Entwicklung aber eine eigene Abhandlung erfordern würde, wie sie bis jetzt unseres Erachtens noch nirgends gegeben ist. Möge es indessen diesem Versuche gelungen sein, wenigstens in den Gedankenzusammenhang des größten Kirchenvaters des Abendlandes einzudringen!

Vom Born Gottes.

Eine biblisch-dogmatische Studie
von

R. Bartholomäi, Pfr. in Wildenstein (Württemberg).

Die neuere gläubige Theologie ist einerseits von der Subjectivirung und Verflüchtigung der Glaubenswahrheit zu deren objectiver Sicherstellung in den Bekenntnißschriften unserer Kirche zurückgekehrt, andererseits von deren Verflachung zur Festhaltung des metaphysischen, realen Lebensgrundes der Heilswahrheit. Beides liegt in originaler Einheit in der Theologie Luther's und zuletzt in der Schrift. In Folge dieses Zurückgreifens auf die Väter unserer evangelischen Theologie und der geschehenen Neubefruchtung der jetzigen Theologie ist deren Gebiet von mehreren Strömungen durchzogen, welche mehr und mehr das lange Stagnirende in ihre Bewegung hineinziehen, ohne einander auszuschließen. Je nach den vorherrschenden treibenden Principien möchte ich eine Hauptströmung die speculativ-ethische Richtung nennen, die andere die metaphysisch-psychologische. Beide haben noch ein gutes Stück Arbeit vor sich und es wächst ihnen solche täglich zu, also daß nicht so bald Aussicht ist, daß sie sich mit ihren wissenschaftlichen Ergebnissen in einer höheren epochemachenden Einheit verschmelzen werden.

Beide haben überall anerkannt, daß auch die Errungenschaften der früheren Exegese einer erneuerten Sichtung und Bereicherung bedürfen und daß sie sich selber unter die stete Zucht der Schrift und einer mit neuer Gründlichkeit und Vollständigkeit unternommenen Auslegung stellen müssen, um nicht unvermerkt in das alte Geleise der Schriftentfremdung, der unfruchtbaren Speculation und des bodenlosen Mysticismus zu gerathen. Was in neueren Zeiten in der Kritik des Gottesbegriffs, in der Christologie und Versöhnungslehre, in der wissenschaftlichen Psychologie und Anthropologie, in Nachweisung einer Geschichte der Offenbarung, in der Lehre von den Weissagungen und vom Reiche Gottes, in der Eschatologie gethan worden, das Alles mit den einschlagenden Studien über Kirche, Amt und Sacramente einerseits und über die Stellung der Theologie zu den kosmischen Wissenschaften andererseits läßt noch vieler weiteren Arbeit Raum, bis Gott wieder einmal einen Meister erweckt, der die jetzt

an vielen Punkten angegangene Entwicklung zu einem Abschluß bringt und für eine weitere Zukunft den Ausgang bildet.

Unter den mancherlei maßgebenden Schriftbegriffen, deren sich die theologische Wissenschaft in ihrer gegenwärtigen Arbeit nicht entschlagen darf, ist auch der Begriff des Zornes Gottes. Dieser Begriff ist in der Schrift selbst so oft vorhanden, der Stellen sind es mehrere Hunderte und so bedeutsame, daß er zur Substanz der Schriftlehre unstreitig gehört. Er greift auch rückwärts und vorwärts so sehr ein in andere Lehren, daß mir eine Erhebung der wesentlichsten Schriftausagen darüber, eine Erörterung desselben und seiner mancherlei Beziehungen wichtig erscheint. Derselbe steht in wesentlichem Zusammenhange mit dem Gottesbegriff, mit der Dämonologie, mit der Lehre von der Sünde und deren Folgen, mit der Versöhnungslehre und mit der Eschatologie.

Wir beginnen damit, festzustellen, was **die Schrift** darbietet; das muß uns dann maßgebend sein für unsere dogmatische Erörterung des Begriffs der *ὀργή τοῦ Θεοῦ* und seiner Beziehungen.

1. Altes Testament. Die Stellen zeigen Folgendes.

a) Gott selber sagt von sich den Zorn aus. Mein Zorn ergrimmt, 2 Mos. 32, 10. Ich schwur in meinem Zorn 2c., Ps. 95, 11. In meinem Zorn habe ich dich geschlagen 2c., Jes. 60, 10. Ich war zornig über die Untugend ihres Geizes 2c., Jes. 57, 17; Jer. 3, 12; Ezech. 5, 13. 7, 3 und a. m. Aus diesen und vielen ganz gleichartigen Stellen ergibt sich, daß es nicht nur eine auf Gott angewandte, willkürlich menschliche Redeweise ist, welcher keine objective Wahrheit zu Grunde läge; nichts berechtigt uns, anzunehmen, daß es im bloß figürlichen Sinne geredet sei. Zwar ist ja jedes Wort Gottes durch menschliche Werkzeuge und Sprache zu uns geredet, und der Geist Gottes hegt tieferen, höheren und reicheren Sinn, als das menschliche Wort, besonders seit der Vetheiltheit der Sprachen fassen kann (1 Cor. 13, 12). Aber die Sprache, insonderheit die Schriftsprache, ist auch von Gott, und wenn man die Worte aus mitgebrachten Gründen so uneigentlich zu nehmen anfängt, so entsteht am Ende eine Kluft zwischen Geist und Wort, Sinn und Ausdruck, daß man überhaupt nichts Gewisses mehr hat, von einem Beweis aus der Schrift keine Rede mehr sein kann und sich die ganze Offenbarung Gottes an die Menschheit auflöst. Wir können nicht umhin, wenn Gott von seinem Zorn selber redet, es sei durch Moses oder Jesaja oder deren

Einen, ja gerade durch allerlei Stimmen, in allerlei Zeiten, anzunehmen, daß es laut der Schrift wirklich und wahrhaftig einen göttlichen Zorn giebt, der dem menschlichen Affect so ähnlich und so unähnlich ist, als der Mensch ursprünglich und jetzt seinem Gott. Jedenfalls sind in diesen Selbstzeugnissen Gottes, und als solche geben sie sich, Aussagen über sein ethisches lebendiges Wesen an sich und in seiner Beziehung zur Welt gegeben. Aber auch

b) die Menschen fühlen und erkennen und nennen den Zorn Gottes, wie das überall im A. Test. vorkommt, daß die Gerechten den Zorn Gottes fürchten, ihm Recht geben wider ihre Sünden, und die Gottlosen ihn erfahren, Jud. 6, 39; Ps. 77, 10; Jes. 9, 12. Einerseits schuldigt Gott die Sünder: Ihr habt ein Feuer meines Zornes angezündet, Jer. 17, 4, andererseits erkennen die Propheten von menschlicher Seite aus die Schuld an: Ich will des Herrn Zorn tragen, denn ich habe wider Ihn gesündigt, Mich. 7, 9.

c) Als Wirkungen des Zorns Gottes bezeichnet die Schrift A. Test.

Herzeleid und böses Gewissen, Hiob 21, 17; Ps. 77, 10;

Verderben der Seele und des äußeren Lebensweges, Hiob 36, 13 f.;

Vergänglichkeit und Tod des Menschen, Ps. 90, 7. 9;

Vandesunglück, Feinde, Krieg, Jes. 9, 12; Deut. 32, 22; Hiob 21, 17; Jes. 10, 5; Pest, Hunger, böse Thiere, Erdbeben und Untergang, also Naturereignisse, Hesek. 5, 12; Jer. 10, 10., vergl. Hesek. 14, 12—21.

Der Zorn Gottes ist diesen Schriftausagen nach nicht bloß etwas Latentes, sondern in der geistigen und sichtbaren Welt sich Offenbarendes; die Zornesoffenbarung Gottes erstreckt sich auch nicht bloß über den Menschen und sein sittliches Bewußtsein, sondern zieht auch die Geschichte und die übrige Creatur in ihren Bereich. Und wiederum giebt sich nach den Schriftausagen dieses nicht als menschlich subjective Auffassungsweise von so oder auch anders zu erklärenden Vorgängen, sondern Gott selbst bezeichnet alle die genannten Vorgänge im Menschen, in der Geschichte, im Naturleben als Wirkungen seines Zorns und will sie als solche gefaßt wissen.

Weitere Aussagen der Schrift gehen auf die

d) Modalitäten des Zornes Gottes.

Er ist untwiderstehlich, Nahum 1, 6; Jes. 33, 14; brennt bis in die unterste Hölle, Deut. 32, 22. Gott beschränkt ihn aber auch

selber, Ps. 78, 38, nach seiner Wirkung und Dauer, Ps. 103, 9; Mich. 7, 18; Ps. 30, 6, und zwar nach des Menschen Verhalten, Jesaja 12, 1. 10, 25.

e) Für die Zornesoffenbarung Gottes sind auch gewisse Termine in der Schrift A. Test. gesetzt; es wird von einem Tag oder gewissen Tagen des Zornes geredet, wo Gottes heilige Gerechtigkeit offenbar wird und sich vollendet an den Sündern. So Zeph. 2, 3; Prov. 11, 4; Hesek. 7, 3. 8. 12. 19; Jes. 26, 20. Zeitliche und ewige Zukunft treten zwar noch nicht bestimmt auseinander, aber entschieden weisen diese prophetischen Stellen und viele ihresgleichen auf Zornesoffenbarungen Gottes hin, die Jedermann dafür erkennen wird und die ihre Zeit haben.

Ob der Zorn Gottes etwas Permanentes und Ewiges ist und nicht nur ein göttliches Pathos, das eben als Pathos und als ethisch bestimmt überwogen wird durch die Vollendung des Heilsrathschlusses, das läßt sich aus den alttestamentlichen Stellen nicht entscheiden. Wohl ist ausgesagt, daß der Tag des Zornes auch vorübergehe und daß während desselben die Gerechten behütet und geborgen werden, aber es ist nicht mit Zuversicht zu behaupten, weder daß nur zeitliche, doch epochemachende, abschließende Gerichte gemeint sind, denen bessere Zeiten für dieselben Menschen folgen, noch auch, daß schon die Idee eines von ewigem und endlosem Jammer gefolgten Zorngerichts und letzter Entscheidung darin vorkomme. Ueberall aber begegnen wir beidem, erstlich, daß der Zorn Gottes seinen Grund hat in dem ethischen Wesen Gottes und in seiner Lebendigkeit, und dann, daß er sein Maß hat an dem Verhalten der Welt, auch kraft des ethisch-lebendigen Wesens Gottes.

Im Ganzen betrachtet, ist also im Alten Testamente der Zorn Gottes der Gesamtausdruck für das mit der Sünde organisch geordnete und sich entwickelnde Sündenverderben in allen seinen Gestalten, andererseits die allezeit und in besonderen Katastrophen auch besonders zum Bewußtsein gebrachte Causalität dieses Verderbens, wobei wesentlich ist, daß es auch anders sein könnte und unter sittlichen Bedingungen anders werden wird. Die ethische Seite im Begriff des Zornes Gottes ist somit die höhere, ideale, die metaphysische und psychologische aber die sekundäre, reale. Der Zorn Gottes (זַרַּח) erscheint als nichts innerhalb des Wesens Gottes Liegendes, wohl aber als etwas in Gottes wesentlicher Heiligkeit Begründetes, aus seiner Lebendigkeit Hervorgehendes. Weit entfernt, daß er Gottes unwür-

dig wäre, gehört er vielmehr zum Begriff des persönlichen Gottes und seiner Actualität.

Vorstehendes enthält alle wesentlichen Momente, so weit sie das Alte Testament über unsern Begriff darbietet, und alle auf denselben bezüglichen Stellen reduciren sich auf die besprochenen Hauptpunkte und bestätigen dieselben, ohne etwas Neues zu enthalten.

2. Neues Testament. In demselben treffen wir die bisherigen Momente des Begriffs Zorn Gottes, ὀργή τοῦ Θεοῦ, theils vorausgesetzt, theils bestätigt, theils vollendet. Im Rückblick auf die vorchristliche Zeit, auf den alttestamentlichen Stand der Dinge, erscheint der Zorn Gottes

a) als ein über die Sünderwelt verhängter Zustand, unter welchem der Einzelne schon geboren wird, sowohl was sein objectives Verhältniß zu Gott, als auch das eigene Bewußtsein betrifft; τέκνα φύσει ὀργῆς, Eph. 2, 3. Ferner

b) als ein über dem Sünder, der das Heil nicht im Glauben ergreift, nach allen seinen Richtungen bleibender und neu bestätigter Zustand, Joh. 3, 36; Eph. 5, 6; Col. 3, 6.

c) Er offenbart sich jetzt schon über alles gottlose Wesen, über die Kinder des Unglaubens, und zwar einerseits als allerlei Seelen- und Leibesverderben, Röm. 1, 18 ff., und andererseits mittelst des Gesetzes im bösen Gewissen und in der Gewalt des Satans, Röm. 4, 15. 3, 5; Hebr. 2, 14; im großen Gericht über Israels Volk, Stadt und Land, 1 Thess. 2, 16; vgl. Dan. 9, 26 f.; Luc. 21, 23.

d) Es steht aber noch eine vollständige Offenbarung des Zornes Gottes bevor über die, welche das Heil verachtet haben, ἡ ὀργή ἡ ἐρχομένη, ἡ μέλλουσα, ein Tag des Zornes, ἡμέρα ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ Θεοῦ, Röm. 2, 5. 8.

Diese Zornesoffenbarung nimmt nach Raum und Zeit und Intensität allgemeine Dimensionen an und es ist für die, welche diesem Zorn unterstellt sind, kein Heil und keine Errettung mehr, weil die ὀργή τοῦ Θεοῦ dann zugleich ὀργή τοῦ ἀγνίου sein wird an der ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς, Apok. 6, 16 f.; 11, 18; vgl. Ps. 2, 12.

Auch in Christo ist also dann kein Heil mehr für die, welche es bis hin verachtet haben. Er ist der gerechte Richter, durch den nur die behalten werden vor dem Zorn, die der Erlösung durch sein Blut theilhaftig geworden sind im Glauben, Röm. 5, 9; 1 Thess. 1, 10.

Aus diesen Aussagen des Neuen Testaments geht hervor, daß vom Zorn Gottes nicht nur bildlich geredet wird, sondern als von

der Actualisirung der Heiligkeit Gottes, von einem ethischen Pathos, das sich, gegen das Böse reagirend, durch die ganze Reichsentwicklung hindurchzieht und bestätigt als Complement der Heilsgnade in Christo. Ferner zeigen sie, daß sich dieses ethische Pathos reflectirt im bösen Gewissen des Sünders, aufhebt in der Versöhnung durch Christum, andererseits aber auch objectivirt in dem Verderben des Sünders und im Gericht über alles Arge, also daß der Begriff auch seine reale, metaphysische Seite hat.

Daß sich im Neuen Testament keine Stellen finden, in denen Gott, etwa durch den Mund Christi, von sich selber Zorn ausagt, wie im Alten Testament, das liegt eben im charakteristischen Unterschied der beiden Testamente, thut aber dem begrifflichen Vorhandensein der *ὀργή Θεοῦ* im Neuen Testament keinen Abbruch.

Mit dieser Darstellung stimmt besonders nach der ethischen Seite im Wesentlichen Dr. Schmid ¹⁾ überein, wenn er über die *ὀργή τοῦ Θεοῦ* sagt: — „Genommen von der menschlichen Affectserregung gegen Alles, was dem menschlichen Willen hemmend entgegentritt, wird der Ausdruck übertragen auf Gott zur Bezeichnung der Entgegensetzung des göttlichen Willens gegen Alles, was ihm hemmend entgegentreten will, also gegen die Sünde; theils als immanenter Gegensatz: Mißfallen an der Sünde, oder mehr negativ ausgedrückt, Mangel des göttlichen Wohlgefallens, theils als ein nach außen wirksamer Gegensatz, indem Gott vor Allem im Innern des Sünders das Bewußtsein des Entzweitseins mit Gott (Röm. 8, 7), des Unfriedens mit ihm hervorruft, aber auch überhaupt die Stellung des Sünders als eine mit dem Willen Gottes und mit der göttlichen Welteinrichtung streitende hervortreten läßt, welche dem Sünder seine endliche Verdammung weissagt (*ῥάνατος*).“

Die metaphysische Seite des Begriffs der *ὀργή* werden wir im Nachfolgenden auf Grund der Schrift noch reichlich genug vertreten finden.

Nach Erhebung der wesentlichen Schriftzeugnisse können wir zur dogmatischen Erörterung des Begriffs der *ὀργή τοῦ Θεοῦ* und seiner Beziehungen zu anderen Begriffen und Dogmen übergehen.

1. Der Zorn Gottes in seiner Beziehung zu Gott selbst. Unsere erste Frage ist selbstverständlich die nach der Beziehung

¹⁾ Bibl. Theologie des N. Test., 2. Aufl., S. 497 f.

unseres Begriffs zum christlichen Gottesbegriff. Es kann hier nicht unternommen werden, über den christlichen Gottesbegriff sich in vollständiger Weise auszulassen, sondern nur über dasjenige, was gegenüber der *δοξη τοῦ Θεοῦ* in Betracht kommt.

Kann nämlich die *δοξη τοῦ Θεοῦ* etwas Gott Wesentliches sein, ist sie in das innergöttliche Wesen hineinzuverlegen? oder ist sie außer Gott, d. h. nimmt die Selbstoffenbarung Gottes erst da, wo sie der Sünde begegnet, die Gestalt der *δοξη* an? oder erscheint sie gar nur im Bewußtsein des Sünders als *δοξη*, ohne als solche eine objective Basis zu haben, weder in Gottes Wesen noch auch nur in Gottes Wirken? und umgekehrt: wie gestaltet sich der christliche Gottesbegriff unter Berücksichtigung des Schriftbegriffs der *δοξη τοῦ Θεοῦ*?

So viel ist aus der Darstellung der Schriftausagen festzuhalten, daß es eine wirkliche *δοξη τοῦ Θεοῦ* giebt, die nicht bloß im Bewußtsein des Sünders liegt und etwa von einem Dritten als etwas Anderes angeschaut werden mußte. Die Einwendung gegen diese unsere Auffassung oder gar gegen die Ausdrucksweise der Schrift, daß es Gottes unwürdig wäre, wirkliche *δοξη* von ihm zu prädiciren, und daß es bloß menschlich mangelhafte Bezeichnung sei, ist doch wohl so unzureichend und deistlich, daß ein weiteres Eingehen darauf außer dem oben (S. 4) über die Selbstausagen Gottes im N. Test. bereits Dargelegten hier nicht nöthig ist. Zudem wird die gleich folgende Auseinandersetzung bedeutenderer Punkte auch diesen mit erledigen. Schwieriger nämlich erscheint dieses zu entscheiden: ob die Schrift die *δοξη τοῦ Θεοῦ* in Gott selbst hineinverlegt oder ob die *δοξη τοῦ Θεοῦ* bloß ein Product zweier Factoren ist, der wirksamen göttlichen Heiligkeit und der menschlichen Sünde, außer Gott nur da entstehend, wo beide Factoren zusammentreffen. Die Wahrheit möchte wohl auf keiner der beiden Seiten sein, d. h. die *δοξη τοῦ Θεοῦ* als solche weder dem innergöttlichen Wesen, also auch ohne Beziehung auf die Welt betrachtet, angehören, noch auch so gar außer ihm sein, dagegen aber beides zugleich in einem wohl denkbaren Verhältnisse. Und daß dieses mit den oben entwickelten Schriftausagen nicht im Widerspruch steht, sich auch mit dem christlichen Gottesbegriff vollkommen verträgt, wollen wir zu erweisen versuchen.

Die gewöhnlichen Schwierigkeiten, welche sich der Annahme einer wirklichen *δοξη* in Gott selbst entgegenstellen, sind zurückzuführen auf diese beiden:

erstlich soll dieser Begriff unvereinbar sein mit der Unveränderlichkeit Gottes, wie sie die orthodoxe Dogmatik anzunehmen für nöthig hält;

zweitens soll er unverträglich sein mit dem Wesen Gottes, als der die wesentliche Liebe ist.

Was den ersten Punkt betrifft, so ist der altprotestantische Begriff von der Unveränderlichkeit Gottes auf einen abstracten Deismus gegründet und es lehrt die Schrift keine solche leb- und bewegungslose Unveränderlichkeit Gottes. Es handelt sich um den Begriff der Veränderung. Im Gebiet des Ewigen, des Sittlichen, ist Veränderung ein Wechsel der Principien; die Bewegung des Lebens aber ist nicht also zu nennen, denn diese mit all' ihrer Mannichfaltigkeit dreht sich immer um dieselbe Ase der sittlichen Principien. Gewiß treffend und richtig sagt in seiner Dogmatik Schenkel ¹⁾: „Ein Mensch gilt uns nicht darum für veränderlich, weil er verschieden handelt, sondern nur dann, wenn er dem ursprünglichen und grundsätzlichen Charakter seiner Handlungsweise untreu wird, also nicht dann, wenn die Form, sondern nur dann, wenn das Wesen seiner Handlungen sich ändert. Den Charakter der Unveränderlichkeit wird das Leben Gottes in dem Falle an sich tragen, wenn dasselbe stetig als ein wahrhaft göttliches sich kund giebt, d. h. wenn es wirklich das Wesen des absoluten Geistes, der absoluten Liebe und Güte offenbart, wenn es in Allem, was Gott will und wirkt, lediglich das Heil will und wirkt. Als veränderlich würde Gott nur dann erscheinen, wenn er neben dem Geistleben auch wieder das sinnlich vergängliche Leben, neben der Liebe auch wieder den sündlichen Haß, neben dem vollkommen Guten auch wieder dessen Gegensatz, das Böse, zum Zweck seines Wollens und Wirkens machte.

„Wenn er dagegen das ewige und vollkommene Gute in verschiedener Weise zu verschiedenen Zeiten, unter verschiedenen Umständen, auf verschiedenen Wegen, d. h. in der Form geschichtlicher Entwicklung, allein wesentlich immer als dasselbe offenbart und mittheilt, dann verändert er sich in Wirklichkeit so wenig, als ein Mensch in dem Falle sich verändert, wenn er heute die Gerechtigkeit als Richter verwaltet und morgen als Anwalt vertheidigt.“

Ohne auf nicht hierher Gehöriges im Gottesbegriff einzugehen, muß doch zugegeben werden, daß beides, die wesentliche Unveränder-

¹⁾ Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus, 1859, II. S. 32.

lichkeit Gottes und zugleich seine Lebendigkeit und Bewegung innerhalb seiner Wesensprincipien, auch von der Schrift ausgesagt wird. So Jac. 1, 17, wo die erstere bezeugt ist und die letztere mitgesetzt, und dann die merkwürdigen Stellen, wo von der Neue Gottes die Rede ist, z. B. 1 Sam. 15, 11 und 35., vgl. B. 29; und beides zugleich finden wir Malcachi 2, 17 — 3, 6.

Auf eine einleuchtende Weise und sehr ausführlich hat auch Bertheau in seiner lehrreichen Abhandlung über die Weissagungen von Israels Reichsherrlichkeit (in den Jahrbüchern für deutsche Theol.) an historischen Beispielen (z. E. am Buche Jona) nachgewiesen, wie der lebendige Gott nach sittlichen Bedingungen handle, die sich immer gleich bleiben; aber je nachdem die Menschen diese Bedingungen eingehen oder nicht, erfülle Gott die Weissagungen oder sistire sie, ohne darum sich selbst untreu zu werden oder sein Endziel aufzugeben.

So ist nun der Begriff der Unveränderlichkeit Gottes, ethisch und lebendig gefaßt, dem Begriff der *ὁρμή τοῦ Θεοῦ*, welcher ebenfalls ethisch und lebendig zu fassen ist, nicht entgegen, so wenig als er einem anderen unbestrittenen Begriffe, nämlich dem der Gnade Gottes, entgegen ist. Aber eben damit kommen wir auf etwas ungleich Schwierigeres, den obengenannten

zweiten Punkt, die Unverträglichkeit einer wirklichen *ὁρμή τοῦ Θεοῦ* mit dem Wesen Gottes, als der die Liebe ist. Entweder wird man die eine oder die andere Vorstellung aufgeben müssen, oder es müssen sich beide so modificiren und deren Modification so rechtfertigen lassen, daß sie sich zusammen denken lassen, ohne einander aufzuheben. Meine Erwägungen führen mich auf das Letztere, während die erstere Ansicht mir nicht stichhaltig vertreten vorgekommen ist.

Franz v. Baader¹⁾ sagt über den Zorn Gottes: „Die Negativität Gottes gegen das Negative ist selber nichts Anderes als Liebe; denn er stößt das Böse im Geschöpfe nur deswegen zurück, weil dieses Böse eben die Hemmnis seiner Vereinigung mit Ihm, der Quelle des Lebens, ist. Das Licht erleuchtet das gesunde Auge und verfinstert das entzündete. Die Lebensquelle wird dem Kranken zur Qual, dem Gesunden zur Freude.“ Das sollte also heißen: es giebt gar keine eigentliche Negativität Gottes innerhalb seines Wesens, ja nicht

¹⁾ Aphorismen aus dessen „Vorlesungen über speculative Dogmatik“, VIII. Band der Werke, und bei Dr. Samberger Stimmen, aus dem Heiligthum der Christlichen Mystik und Theosophie, II, 322.

einmal innerhalb seines Wirkens, nur im Zusammentreffen mit dem Bösen wird eo ipso ein anderes Product daraus. Aber wer wird das noch Liebe nennen können? Gleich das nicht vielmehr einem physikalischen Proceß als einem ethisch sich bestimmenden lebendigen Gott? So plausibel obige Ansicht scheint und so viele ähnliche in sie einmünden, die alle das Wesen Gottes als der Liebe zu sichern wännen, so schlägt sie doch in Naturalismus um.

Ebenso geht es bei anderen Theosophen, wie z. B. Joh. Michael Sahn¹⁾, nur daß dieser geradezu sagt: „In Gott, der ein Licht und die wesentliche Liebe ist, ist kein Zorn. Gott als Gott im Lichte kann nicht zornig sein. Und doch ist ein Zorn Gottes, aber diesen suche nicht in Gott, sondern in Natur und Creatur. Satan hat den Zorn Gottes erweckt durch seinen Eigenwillen. Satan ist die erste Mittelsubstanz im Zorn Gottes, der Einheitscharakter des Zornes Gottes in aller Natur und Creatur. In ihm kann sich der Zorn Gottes offenbaren und in ihm findet das ewige (nicht: göttliche) Ergrimmen eine Substanz. Die Liebeswirkungen Gottes verwandeln sich also in der eigenwilligen, gottwidrigen Creatur in gährendes und zehrendes Drachengift.“

Alle diese Stimmen wider eine positive Zurückführung des Zornes Gottes auf sein eigenes Wesen vermeiden zwar die Klippe des Manichäismus, haben aber dennoch einen Gottesbegriff zur Grundlage, dem es nicht nur an philosophischer Päuierung gebricht, sondern der auch dem des Schriftganzen nicht adäquat ist, indem sie ihn blos als die Liebe beschreiben. Sie haben ferner einen Zornbegriff, der allzu sehr von der Vorstellung des menschlichen und sündlichen Affects, welcher diesen Namen trägt, beeinflusst ist.

Eine weitaus größere Selbständigkeit behauptet unser Begriff bei J. Chr. K. von Hofmann²⁾. Er kennt einen eigentlichen, von der Liebe unterschiedenen, Zorn Gottes von seinem Gottesbegriff aus. Gott, „der sein Selbst Seiende, ist heilig“. Als solcher „hat er das Leben in ihm selber, ist sich selbst dessen Grund, weshalb er Licht und keine Finsterniß in ihm ist. Heiligkeit ist eine Wesenheit des Seins und nicht des Wollens. Ein Drittes neben dem, was die Bezeichnungen

¹⁾ Dessen Lehre, systematisch entwickelt von Stroh. 1859. Stuttgart.

²⁾ Dessen „Schulkschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren“ drittes Stück, Nördlingen 1859, S. 3. 13 f.

„Leben“ und „Liebe“ von Gott aussagen, giebt es nicht. Wohl aber ist von ihm, welcher dieß beides ewig ist, ein ewiges Verhalten auszusagen, um dessentwillen von ihm gilt, daß er Liebe ist. Der Gegenstand dieses seines Wollens ist der Mensch: ihn will er, daß er sei und daß er das werde, was er schließlich wird.“ Dieß ist Gottes ewige Selbstbestimmung nach außen. Aber wie diese auf der Heiligkeit und Lebendigkeit wesentlich ruht und sich von ihr unterscheidet, also ist auch der Zorn Gottes eine Selbstbestimmung des Willens Gottes, ruhend auf der Heiligkeit und Lebendigkeit Gottes und ebensoviel unterschieden von ihr als von der Liebe. „Gott zürnt der sündigen Menschheit, welche dazu bestimmt ist, in die Liebesgemeinschaft mit ihm wiederhergebracht zu werden, und zürnt denen, welche seinem Heilswerke den Gehorsam weigern. Beide Male ist sein Zorn eine Feindschaft des heilig Lebendigen wider die Sünde, welche den Sünder dem Tode überliefert, aber das eine Mal überliefert sie ihn dem Tode, um ihn daraus zu erlösen, das andere Mal, daß er darin bleibe.“

Diese Auffassung vermeidet es einerseits, den Zorn Gottes zu weit in Gottes unmittelbares Wesen hineinzuverlegen, ihn als ein Attribut des göttlichen Wesens anzusehen, andererseits aber nimmt sie ihn nicht nur als eine von der sündigen Menschheit im Erfolg verkehrte Liebeswirkung, also nicht als etwas dem Wesen Gottes Fremdes, fast identisch mit der Sünde des Menschen oder als die Rehrseite derselben. Daß der Zorn Gottes nicht als eine blos menschliche Vorstellung, als eine gespenstige Ausgeburt des bösen Gewissens betrachtet werde, fordert die directe Redeweise der heil. Schrift und eine consequente wissenschaftliche Auslegung, die nicht das eine Mal einen Begriff ausleert und zu einem Product der Subjectivität verflüchtigt, das andere Mal einen erwünschteren Begriff, wie den der Liebe, der Gnade u., voll, objectiv, reell faßt. Daß aber v. Hofmann den Begriff des Zornes Gottes real und positiv nehmen kann, ohne einen Dualismus in den Gottesbegriff hineinzubringen, ist gewiß ein großer, schätzbarer Gewinn für die wissenschaftliche Darstellung und Begründung der Schriftzeugnisse über die *ὀργή τοῦ Θεοῦ*. Und indem sein Zornbegriff im Begriff der wesentlichen Heiligkeit und Lebendigkeit Gottes wurzelt und wie die Liebe — wohl besser Gnade — eine Selbstbestimmung des göttlichen Willens gegen das Böse ist, kann hier keine Rede sein von dem alten Einwurf, daß es unwürdig wäre, von Gott Zorn auszusagen. Auch ist hier weit mehr positiver

Gehalt als in der Begriffsbestimmung Schoeberlein's ¹⁾, wonach der Zorn Gottes der activ gewordene, sich wider die Sünde wehrende „Liebeschmerz Gottes“ wäre, welcher sich natürlich und folgerecht in der ἀποκατάστασις auflöst. Eine solche negative Auffassung aber deckt die Schriftausagen, wie wir sie erhoben haben, nicht.

Was v. Hofmann als Selbstbestimmung des göttlichen Willens unterscheidet von der Wesenheit des Seins Gottes, was seiner Fassung eine weit reellere Unterlage giebt, als in anderen neueren Aufstellungen den relativen Eigenschaften Gottes im Unterschied von den absoluten zukommt, das nimmt sich bei Dettinger (s. bibl. Wörterbuch) noch realer und concreter aus. Derselbe unterscheidet in Gott eine inwendige und eine der Welt zugekehrte Seite und sagt nach seinem eminenten Schriftverstand: „Wer der Sache nachdenkt, muß bis auf die Herrlichkeit Gottes hinausdenken. Die Herrlichkeit Gottes hat die höchste Schärfe und die höchste Liebe in sich, die Liebe mildert die Schärfe. Man denkt insgemein, die Herrlichkeit Gottes habe nichts in sich, das Bewegung, Raum, Zeit, Ort, Art und Weise in sich schließt, aber im Ezechiel und in der ganzen Schrift giebt sich ganz unumstößlich, daß zwar in Gott selbst keine Bewegung, Raum, Zeit, Ort, Art und Weise sei, aber in dem Kleid des Lichts (Ps. 104) ist gewiß dieß Alles mitbegriffen, sonst könnte Gott von keinem Menschen oder Engel verstanden werden.“

Mit dem Begriff der Herrlichkeit Gottes ist beides gesichert, die Integrität des Gottesbegriffs an und für sich und die Objectivität und Realität seiner Beziehung zu dem außer ihm Seienden, das innergöttliche Wesen, zu welchem der Zorn Gottes nicht gehört, welcher also dem Wesen Gottes nicht nach seiner Ewigkeit zugehört, und seine der Welt zugekehrte Gestalt, die er sich selbst giebt, nicht welche die Welt ihm giebt. Und er giebt sie sich auch nicht nur auf Grund des Verhaltens der Welt ihm gegenüber, sondern allernächst auf Grund seines eigenen innersten Wesens. Im Wesen Gottes selbst als des Heiligen und Lebendigen oder als des Herrlichen ist die Einheit und Nothwendigkeit der beiden biblischen Sätze begründet, daß Er ist Liebe und daß Er ist verzehrendes Feuer (Hebr. 12, 29. u. Parall.).

Bisher haben wir die Frage im Auge gehabt, ob es sich mit dem christlichen Gottesbegriff vertrage, Zorn von Gott auszusagen,

¹⁾ Dessen, Grundlehren des Heils, entwickelt aus dem Princip der Liebe, Stuttgart. 1848, S. 49 ff.

und wie der Begriff der *ὁργή τοῦ Θεοῦ* gefaßt werden müsse, insonderheit, ob der christliche Gottesbegriff nicht verlange, daß man die Zornstellen der Schrift uneigentlich nehme, als blos menschliche, auf Gott übertragene Vorstellungen, aus dem Sündenbewußtsein — etwa unter göttlicher Causalität — entsprungen. Wir haben gesehen, daß die Erledigung der Frage von der Fassung des christlichen Gottesbegriffs selber abhängt. Dabei hat sich uns ergeben, daß es nicht möglich ist, von Gott selber Zorn auszusagen, wie doch die Schrift selbst gewißlich thut, wenn man das innerste Wesen Gottes allein in die Liebe setzt; vollends unmöglich ist es, wenn man die Liebe so menschlich einseitig faßt, wie es mit dem Zorn lange her geschehen ist, also daß beide ihren ethischen, wahrhaft ethischen Sinn einbüßen, nur daß man beim Zornbegriff kritischer zu sein schien. Dieser Gottesbegriff entspricht dem der Schrift also nicht ganz, sondern indem er einerseits in Betreff der Liebe über sie hinausgeht, bleibt er andererseits hinter ihr zurück. Dem Schriftganzen viel adäquater ist es, das innergöttliche Wesen in Heiligkeit und Lebendigkeit oder einheitlich in Herrlichkeit zu setzen und die Liebe Gottes als Selbstbestimmung und Verhalten gegen die Welt zu nehmen, aber unabtrennbar von seinem Wesen als dem Grund und der Wurzel derselben. Dann ist freilich auch die Liebe Gottes, wie der Zorn, ein göttliches Pathos, obschon kein von außen her erregtes und bestimmtes, sondern in erster Linie durch das innergöttliche Wesen bestimmt, secundär aber allerdings sich offenbarend an dem außer Gott Seienden. Nun aber scheint es zu weit gegangen zu sein, den Zorn Gottes, welcher von der Liebe sich positiv unterscheidet bis hinaus zur *ὁργή τοῦ ἀγρίου* an der *ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὁργῆς* (vgl. S. 260), so ganz der Liebe coordinirt sein zu lassen, als ob sie in einem unveränderlichen Gleichgewichte stünden. Allein die Coordinirung ethischer, lebendiger Begriffe schließt nicht in sich das Verhältniß eines mechanischen Gleichgewichts und einer Gleichartigkeit ihrer Wirkungen. Bei der gegenwärtigen Bewegung und Flüssigkeit aller dogmatischen Begriffe liegt eine weitere Erörterung dieses Punktes über unseren Zweck hinaus und es genügt, bisher so viel festzuhalten, daß der Begriff des Zornes Gottes als einer von Gott ausgehenden positiven Actualität, welche etwas Anderes ist als seine Liebe, sich mit einem Gottesbegriff, welcher der Schrift nicht widerspricht, wohl verträgt, ja vertragen muß, indem ein ethischer und lebendiger Gottesbegriff, wie der christliche ist, dieses positive Moment in der *ὁργή τοῦ Θεοῦ* fordert. Und ebenso haben wir

gesehen, daß der Begriff der Unveränderlichkeit Gottes, wie der der Liebe, recht gefaßt, die *ἀγνη* im positiven, realen Sinn nicht ausschließt.

Noch könnte die Frage aufgeworfen werden, wie sich denn der Zorn Gottes zur Gerechtigkeit, insbesondere zur Strafgerichtigkeit Gottes verhalte, ob beide identisch sind oder ob sich jedem Begriffe sein eigenthümliches Moment nachweisen lasse. Man ist gewöhnlich geneigt, den Begriff der Gerechtigkeit als einen wissenschaftlich verwendbaren aufzunehmen, dagegen den des Zornes Gottes in's Gebiet des erbaulichen Vortrags zu verweisen und ihm den wissenschaftlichen Werth abzusprechen. Allein wie willkürlich das ist, hoffen wir schon durch die Zusammenstellung der Schriftausagen über die *ἀγνη* und das bisher Entwickelte dargethan zu haben, so daß auch von einer Identificirung beider nicht die Rede sein kann. Die Gerechtigkeit Gottes, gewöhnlich eine Eigenschaft Gottes genannt, ist in ihrer spezifischen Bedeutung ein noch um eine Stufe weiter abgeleiteter, vom innergöttlichen Wesen und Leben so zu sagen, weiter abstehender Begriff und drückt eine Modalität der Zornes- wie der Liebesoffenbarung Gottes aus. Vergl. die charakteristischen Stellen Ps. 89, 15. 97, 2. 45, 7 u. a. m. Insofern kommt der Gerechtigkeit keine so unmittelbare Bedeutung für den Gottesbegriff zu, wie dem Zorn Gottes, und es hat sich für uns hier nur darum gehandelt, diesen Punkt nicht geradezu übersehen zu haben und den Grund anzugeben, warum er hier nicht ausführlich in Betracht kommt. Wir treten nun ein in die Erörterung der andern Hauptseite unseres Begriffs und betrachten 2. den Zorn Gottes in seiner Beziehung auf die Creatur, auf die Welt.

Ist der Zorn Gottes begründet in dem ethisch lebendigen Wesen Gottes, so ist beides zu erwarten, erstlich: daß er sich in concreter Weise, in realen Wirkungen manifestirt, und zweitens: daß er auch als Zorn Gottes sich im Bewußtsein der Creatur, so weit ein solches von derselben ausgesagt werden kann, reflectirt.

Nach der Schrift hat die *ἀγνη τοῦ Θεοῦ* zu ihrem Object das ganze Gebiet der Sünde, nach deren ganzer Ausdehnung in Raum und Zeit, in der unsichtbaren und in der sichtbaren Creatur. In der Creatur gegenständlich geworden, ist die *ἀγνη τοῦ Θεοῦ* das Product zweier Factoren, der göttlichen Heiligkeit und der creatürlichen Sünde, und offenbart sich nach der Schrift als Tod, d. h. als ein mannichfach gestaltetes Leibes- und Naturverderben, und ebenso als seelischer und sittlicher Ruin, sich vollendend im ewigen Verderben. Alles das

aber ist vermittelt durch innerliche und äußerliche Gerichtskatastrophen und besiegelt durch richterliche Aussprüche Gottes. Und wie die Sünde auf der Basis des organischen Zusammenhangs der Creatur sich auch organisch verzweigt, so realisirt sich auch der Zorn Gottes über die Sünde von Glied zu Glied, deren jegliches Gefäß und Werkzeug des Zornes zugleich wird. Der Zorn Gottes ist somit, wie er sich in der Creatur manifestirt, nicht bloß Sache der subjectiven Ansicht, auch nicht einmal bloß das zum Bewußtsein kommende objective sittliche Urtheil Gottes über die Sünde, sondern hat seine realen Wirkungen. Die Menschen insbesondere werden τέκνα γύσει ὀργῆς und in der ganzen Creatur ist eine Desorganisation der Lebenskräfte, welche negativ als *ματαιότης*, positiv als *φθορά* sich zu erfahren giebt (Röm. 8, 20 f.), eine von dem heiligen und lebendigen Gott gewollte Strafe der Sünde und des gottwidrigen Eigenlebens.

Die Sünde und das gottwidrige Eigenleben und also auch die ὀργὴ τοῦ Θεοῦ in ihrer Manifestirung hat ihren Anfang im Satan. In ihm ist aber nicht nur der historische Anfang, sondern auch das fortwährende und fortwirkende Princip der Gottwidrigkeit und Object und Behikel des Zornes Gottes zugleich. Betrachten wir das Verhältniß unseres Begriffs, der ὀργὴ τοῦ Θεοῦ, zur Schriftlehre vom Satan.

Wenn Joh. Mich. Hahn (a. a. D.) sagt: „Satan ist die erste Centralsubstanz alles Verderbens und aller Verkehrtheit und Gottwidrigkeit, und wo er kann, verbreitet er die in ihm concentrirte höllische Tinctur. Er wirkt mit seinen sieben drachischen Grundkräften in alle seine Untergeordneten und diese wirken abermal ein in Natur und Creatur und alle bösen Menschen, und diese wirken wiederum zurück in die Finsterniß bis in den Abgrund, dahin Alles kommen wird, weil es daher fließt“ — so ist die andere Seite diese, daß „Satan die erste Mittelsubstanz ist im Zorn Gottes“ — und diese beiden Seiten gehen zusammen in dem Sage: „Was in der Schrift das eine Mal dem Zorn Gottes zugeschrieben wird, das wird ein ander Mal dem Satan zugeschrieben. Und daraus ist klar, daß sich der Zorn Gottes durch den Satan offenbart und durch diesen in den Kindern der Finsterniß und des Unglaubens.“ Ganz so auch Detinger¹⁾ und besonders v. Hofmann²⁾ unter Berufung auf

1) Dessen bibl. Wörterbuch, Art. „Satan“.

2) Schriftbeweis, I, 311. 385.

2 Sam. 24, 1 und 1 Chron. 21, 1. „Gottes Willen ist es, welchem Satan dient, während er den Willen hat, etwas wider Gott zu thun.“

Sobald man in der Schrift Eins an's Andere hält, kommt man auf die Frage nach dem Verhältniß des Zornes Gottes zum Satan; das Einzelne, was wohlbezeugt ist, will im Licht des Ganzen, dem es angehört, begriffen sein. Die Macht des Satans im Verhältniß zur Allmacht Gottes ist nicht zu begreifen, außer durch den Satz: womit Jemand sündigt, damit wird er gestraft, oder: wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht. Es ist die Offenbarung des Zornes Gottes, daß der Mensch, welcher dem Satan mehr glaubte als Gott, auch in des Satans unseliger Knechtschaft seufzen und erfahren muß, welchem Herrn er sich ergeben hat und welches Recht er demselben über sich einräumte. Und daß der Mensch, der so ein Leben unter dem Tode führt, sich des Zornes Gottes, als der solches über ihn verhängt hat, bewußt wird, das kommt dadurch zu Stande, daß der Mensch, welcher durch Verführung des Satans überall Leben und Wohlfsein sucht, wo es nicht ist, immer wieder inne wird, daß der Satan, der Fürst dieser Welt, doch nicht schöpferischer Gott ist, nicht das Leben hat, noch geben kann, ja daß er überhaupt nicht kann, wie er will, sondern auch unterm Zorn steht ¹⁾, daß sein Hervorgebrachtes nur Gaukelgestalt und Scheinleben, sein Wirken nur Zerrüttung des wahren Lebens ist, und daß solcher Tod, der sich im bösen Gewissen reflectirt, nur immer größer wird. Es ist „eine Bethätigung des Zornes Gottes, daß er dem Satan Raum giebt, der sündigen Menschheit Alles und Jedes zu einer Versuchung zu machen, welche Ver-sündigungen wirkt“ ²⁾, und der Mensch erfährt dieses als Zorn Gottes darin, daß ihm sein Gewissen bezeugt: du müßtest dem Satan nicht verknechtet sein, wenn du nicht von Gott abgefallen wärest, wenn du anders zu Gott stündest.

Ob nun aber Satans Begriff und kosmische Stellung zu einer solchen Bedeutung zu erweitern ist, daß alle Offenbarung des Zornes Gottes durch ihn (und seine Dämonen) sich vermittelt, er also nicht bloß Macht hat, der sündigen Menschheit geistlicher Versucher und Ver-kläger und durch das Medium des Geistigen und Seelischen hindurch ihr Verderber zu werden, sondern daß er auch direct alles Natur-

¹⁾ Brief Jac. 2, 19.

²⁾ v. Hofmann, Schutzschriften, III. S. 14.

und Geschichtsverderben, welches die Schrift auf den Zorn Gottes zurückführt, vermittelt? Diese Frage wird nun wohl in unsern symbolischen Büchern bejaht (s. die bekannte Stelle im Cat. maj. 525). Demnach würde nicht blos der dem Zorn Gottes unterstehende Mensch — des Satans Verführung überlassen — die natürlichen ihm anvertrauten Dinge in den Mißbrauch und die Desorganisation der Sünde hineinziehen und dafür auch durch Gottes eigenes Wirken auf die natürlichen Dinge gestraft werden, sondern der Mensch ist umringt von dämonischen Gewalten, denen Gott gestattet, die Natur zu verderben und mittelst der natürlichen Dinge an den sündigen Menschen zu kommen und ihm zur Strafe und zum Gericht zu werden.

Diese Ansicht aber, bei welcher der sich eindringende Manichäismus kaum zu bezähmen ist, läßt sich nicht genugsam aus der Schrift erhärten und es ist die andere ebenso möglich, daß Satan blos „die Mittelsubstanz des Zornes Gottes“ ist gegenüber dem Menschen, der mit der Hauptseite seines Wesens der unsichtbaren Welt angehört.

Jedenfalls ist diese Frage von untergeordneter Bedeutung gegenüber dem Sage, daß der Zorn Gottes sich im Menschen auf eine ebenso ethisch bewußte als reale Weise reflectirt, indem Gottes Geist die sündige Welt straft, d. h. sie sich nicht nur selbst die Rechnung ihrer Schuld machen und ihr Urtheil sprechen läßt, sondern ihr dasselbe auch zu fühlen giebt, selbst ob sie es nicht anerkennen wollte.

Nachdem wir das Verhältniß unseres Begriffes der *ὁργή τοῦ Θεοῦ* als eines realen nach seiner Weltseite betrachtet und Satan als im unwillkürlichen Dienste derselben stehend erkannt haben, so daß wir in der Negativität des Verhältnisses der sündigen sichtbaren und unsichtbaren Welt zu ihrem Gott zugleich eine reale — ethische und metaphysische — Positivität, ein göttliches Verhängniß und eine gottgeordnete Zuständigkeit, anerkennen, so gehen wir einen Schritt weiter zu der Frage: wie verhält sich die *ὁργή τοῦ Θεοῦ* zu Christus und seinem Heilswerk?

Es ist Schriftlehre, das Jesus Christus mit seiner heilvollen Menschwerdung den unheilvollen Zustand der sündigen, unter Gottes Zorn befindlichen Menschheit auf sich genommen hat. v. Hofmann ¹⁾ stellt die Sache im Wesentlichen so dar: Die menschliche Sünde hat sich in vierfacher Gestalt entwickelt und darum hat auch Christus, der

¹⁾ Schutzschriften, 3. Stück, Christi Versöhnungswerk betreffend, S. 13 ff. 22.

Anfänger der neuen Menschheit, für das adamitische Geschlecht den Zorn Gottes in vierfacher Weise erfahren, indem er das Heil und Leben der Menschheit neu begründete. Er hat erfahren den Zorn Gottes als das Verhalten Gottes gegenüber der Anfangssünde Adam's, nämlich den Tod. Weil aber das Geschlecht Adam's dessen gefallene Natur, seine Sündigkeit, mit sich fortpflanzte, so wirkt der Zorn Gottes fort nicht bloß im Tode, sondern auch als ein fühlbares Zeugniß wider die Sündigkeit im bösen Gewissen, als Gefühl der Verdammniß. Dieses erfuhr Jesus eben als Mitgefühl mit der Verdammniß des Geschlechts, welchem er angehörig geworden war. Zum Dritten bekam er die Versuchung Satans zu erfahren, welcher der Einzelne um seiner Sündigkeit willen unterworfen ist in Kraft des Zornes Gottes, die zugelassene Zugänglichkeit menschlicher Natur für den Versucher. Endlich erfuhr er das Aeußerste des Zornes Gottes, welches gerichtet ist gegen die Steigerung der menschlichen Sünde zu satanischer Sünde und Verstoßung gegen Gott und ihr eigenes Heil, in dem, daß sein Heilswerk der Feindschaft Satans preisgegeben und ihm Alles genommen war, was ihn als Heiland erscheinen lassen konnte, während er es gerade da im eminenten Sinne wirklich war. In der ersten und zweiten Weise litt Jesus unter dem unmittelbaren Verhältnisse der sündigen Menschheit zu Gott, in der dritten und vierten Weise unter ihrem Verhältnisse zu Satan, der sie durch Verführung des Heils verlustig oder mit Gewalt das Heilswerk selbst zu nichte zu machen bedacht war. In der ersten und vierten erfuhr er den Widerspruch zwischen seiner Menschwerdung und seiner eigenen ewigen Lebendigkeit, in der zweiten und dritten zwischen jener und seiner ewigen Heiligkeit. Aber in Allem überwand er und erlöste die Menschheit vom Zorn Gottes, indem er sterbend wieder eintrat in die Seinsweise seiner ewigen Lebendigkeit und die in der Menschwerdung durch Gehorsam erworbene Gerechtigkeit, als die menschliche Gestalt seiner ewigen Heiligkeit, mitbrachte.

Wohl kann nun allerdings mit Geß (Jahrb. f. d. Theol. 1859, H. 3: „die Nothwendigkeit des Sühnens Christi“) gesagt werden, die Schrift sage nie, daß Christus unter Gottes Zorn gewesen sei, den Zorn Gottes erfahren habe. Er war immer der Sohn des göttlichen Wohlgefallens, auch während seiner tiefsten Erniedrigung, ja gerade wegen derselben. Aber eben deswegen unterschieden wir auch im christlichen Gottesbegriff das innergöttliche Wesen und seine der Welt zugekehrte heilige Lebensoffenbarung, zu welcher letzterer die *δοξη* gehört,

während die Sohnschaft Christi unverändert auf dem innergöttlichen Wesen Gottes ruht und seine trinitarische Stellung durch die *ὁργή* nicht afficirt wird. Andererseits unterscheiden wir im Begriff der *ὁργή τοῦ Θεοῦ* selber deren ethische Seite als eines göttlichen Pathos und deren metaphysische Seite als die in der Creatur sich reflectirende Wirkung jenes Pathos. Als Mittler zwischen Gott und den Menschen, als der Versöhner mußte Jesus sich all' dem Uebel, welches als Fluch der Sünde, als Gericht, d. h. als Zornesoffenbarung Gottes, auf der Menschheit liegt, unterziehen, ohne darum in Wirklichkeit, objectiv und an und für sich der von Gott Gefratte zu sein. Seine Stellvertretung durfte dennoch nie zur Identität mit uns werden. Darum kann aber auch das Werk Christi, der um das Leben uns wiederzubringen, unserem Tode und Allem, was kraft des Zornes Gottes, auf uns lag, sich unterstellte, in Gott hinein wirken, also daß er uns dadurch mit Gott versöhnt und Heilsgerechtigkeit schafft. Wer denn durch Christum und in Christo zu Gott kommt, hat nimmer den — somit rechtmäßig aufgehobenen — Zorn Gottes zu erfahren. Das Erlösungs- und Versöhnungswerk Christi ist also nicht zu denken ohne Beziehung zur *ὁργή τοῦ Θεοῦ*, und zwar zunächst zu deren Manifestation als Fluch und Gericht und dann erst zu ihr als göttlichem Pathos wider die Sünde, als ethischem Ausdruck der Stellung Gottes zum Sünder, dem Christus Frieden schafft. Durch das Erlösungswerk Christi ist die Periode des allgemeinen Zornes Gottes und des durch ihn bedingten Gerichtsverhängnisses über die Sünde beendet, der Bann ist gebrochen, ethisch und metaphysisch, und angebahnt eine Wiederbringung der verlorenen Welt, gegangen eine neue Lebensmittheilung an die Menschheit zur Befreiung der Einzelnen und zur Verklärung des Ganzen.

Was bleibt nun noch übrig von der *ὁργή τοῦ Θεοῦ* und ihrer Actualisirung von Christi vollbrachtem Werk an bis zum Abschluß dieses Aeons?

Hat der heilig lebendige Gott in seinem Zorn die Menschheit dem Tode überliefert, der Gewalt des Satans überlassen, so ist es geschehen zur Wahrung seiner Majestät und Erweis seiner Heiligkeit einerseits und andererseits, um sie — die sündige Menschheit — der Erlösung bedürftig und verlangend zu machen und sie wirklich zu erlösen. Schon daß es eine *ὁργή ἐρχομένη* giebt nach der Schrift, einen Aufschub ihrer vollständigen Offenbarung, schon darin liegt eine Beschränkung der *ὁργή*, welche, sofern sie aus der *ζοιστοσύνης* (Röm.

2, 4 ff.) kommt, ihr Abscheu auf das Heil der Menschen hat, nicht bloß als Aufschub des Gerichts, sondern positiv als göttliche Gegenwirkung gegen die Sünde, auf das Heil der Menschen abzielend ¹⁾. Was Christus vollbracht, wird denen, die an ihn glauben, zu eigen, also daß sich an ihnen der heilige Liebesrath Gottes vollziehen kann: „Gott hat uns nicht gesetzt zum Zorn, sondern die Seligkeit zu besitzen durch Jesum Christum.“ Die Erlösung der Gläubigen aber, die mit dem Geiste ihres Gemüths dem Gesetz Gottes dienen, aber mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde unterworfen sind (Röm. 7, 25), vollzieht sich während ihres Leibeslebens im ethisch-metaphysischen Proceß der Heilsordnung unter Tragung des Kreuzes Christi um der Sünde willen und Auflösung des Sündenleibes im Tode (Röm. 6, 5 ff. 8, 10). Das ist eine stufenweise Aufhebung der unter der Knechtschaft der Sünde realisirten Wirkungen des Zornes Gottes, deren Vollendung im Princip schon gesetzt ist durch Christi Tod und Auferstehung und dem Glauben verbürgt durch sein Wort und das Zeugniß des heiligen Geistes.

Anders ist es bei denen, welche dem Heilswerke den Glauben und dem am Gewissen bezeugten Wort den Gehorsam verweigern. Ueber diesen bleibt der Zorn Gottes; Gott überliefert sie dem Tode und überläßt sie der Gewalt des Satans, daß sie darin bleiben. Und auch hierin muß sich der Charakter des heiligen und lebendigen Gottes manifestiren, sofern sich die Wirkungen des Zornes Gottes ebenso als ethisch bestimmt zu verstehen geben, als auch ein reales Verderben sich bis in die Hölle hinein ausbildet und also das Leben vom Tode in consequenter Desorganisirung des sittlichen und wesentlichen Lebensbestandes verschlungen wird, bis am großen Tage der Offenbarung der *δοξη* und der *δικαιοκρατία* Gottes das Urtheil Gottes und Christi (*δοξη τοῦ ἀγίου*) und die Zuständigkeit derer, die Gegenstand desselben sind, vollständig congruiren und alles Fleisch Gott Recht geben wird.

So weit führt uns die Schrift und läßt die ganze Entwicklung des Weltlaufes in ein doppeltgetheiltes Ende auslaufen.

Die Theosophie Detinger's und seiner Geistesnachkommen, sowie auch sonst die christliche Speculation will sich dabei nicht beruhigen. Letztere schließt aus dem zweigetheilten Ende auf einen unlösbaren Gegensatz in Gott zurück, welcher dem Einheitscharakter Gottes Eintrag thut; erstere kann Solches nicht reimen mit ihrem Gottes-

¹⁾ Schmid, bibl. Theol. d. N. Test. 2. Aufl. S. 518.

begriff, als der die Alles überwältigende Liebe ist, der sich zuletzt auch Satan gefangen giebt, und das Alles verschlingende Leben voll unauflöslicher Kräfte, von welchen auch zuletzt der Tod, der keinen Halt in sich selber hat, aufgehoben wird. Um auf diesen Punkt zuerst einzugehen, wie soll das durch eine Kette von ethischen und geistleiblichen Functionen zur andern Natur, ja zur wirklichen Natur gewordene Böse, dem alle Kräfte des Lichtlebens, aber nicht die Existenz, ausgegangen sind, wie soll das aufgehoben und in ein himmlisches Wesen verwandelt werden, nachdem alle Heilseinswirkungen in dem langen Krieg erschöpft worden sind? Diese theosophische Richtung nimmt daher ihre Zuflucht zur Statuirung einer ungezählten Reihe von Aeonen, wo das ausgerichtet wird, was bis zum Endgericht, davon die Schrift als vom Letzten zeugt, nicht ausgerichtet werden konnte. „Das Böse kann wohl einen ewigen, aber keinen unendlichen Bestand haben, sonst wäre ja Gott nicht Alles in Allen“, sagt Mich. Hahn (a. a. O.). „Denn es können nicht zwei Schöpfer sein. Satan ist und bleibt Creatur, ein armes Geschöpf in seinem gefallenem Zustand, ein Affe, der im Zorn Gottes Alles nachgaukelt“ 1c. Detinger 1): „Eine Ewigkeit heißt, wenn etwas Hervorgebrachtes eine Zeit lang währt und wieder zurückgeht in's Unsichtbare“, „wo das Ende und der Anfang verborgen wird“, ist also nach Detinger nicht quantitativ und zeitlich, wie sonst, sondern qualitativ zu verstehen. Die Schwierigkeiten dieser Ansicht, sowohl ethischer als metaphysischer Art, erkennend, indem allerdings eine fortgesetzte Vertagung der völligen unendlichen Verdammniß die Errettung Aller doch nicht verbürgt, kommt man leicht zu ihrem Gegensatz in der Ansicht Rothe's, der eine völlige Vernichtung der Gottlosen als letztes Resultat annimmt. „Durch das verzehrende Feuer wird die ihr Sein constituirende feine Materie vermöge der Aufhebung der an ihr vorhandenen Organisation und der Zersetzung in die Elemente allmählich vernichtet, d. h. dahin reducirt, daß das Ergebniß ihrer Functionen zunächst nicht mehr persönliches Leben, sodann auch nicht mehr unpersönliches, seelisches Leben, endlich überhaupt gar nicht mehr Leben ist“ 2).

Somit hört bei beiden entgegengesetzten Ansichten das Böse einmal auf, bei der einen durch Verwandlung in Gutes, bei der andern durch völlige Zerstörung. Beide Ansichten haben nicht weniger Schwierigkeiten, als die der Schrift entnommene, jedenfalls bisher nicht als

1) Bibl. Wörterb. u. d. Art. „Ewigkeit“.

2) Ethik, §. 605.

chriftwidrig erwiesene kirchliche Lehre, welche über die Gottlosen als Letztes die *ὁργή τοῦ ἀγρίου* offenbar werden läßt und uns nicht erlaubt, noch einmal einen Anfang der Gnade anzunehmen. Die Offenbarung des Zornes Gottes und des Lammes bringt es mit sich, dem in's Böse verkehrten Geschöpfe seine nackte, machtlose Existenz, die es ja ursprünglich von Gott hat, nicht vom Satan, zu lassen, denn diese nackte Existenz ist keine Wohlthat mehr, sondern das Gegentheil.

Damit greift aber die Frage wieder zurück in Gottes Wesen hinein, ob es nicht einen Widerspruch in Gottes Wesen setzt, eine endlose Ewigkeit der Zornwirkungen anzunehmen. Ist denn die Liebe nicht mehr als der Zorn? Gewiß; auch hört der Zorn, seinem von uns gefundenen Begriffe nach, auf. Aber die Heiligkeit Gottes bleibt, die Liebe ist nicht mehr als sie und nicht wider sie. Neue Gerichtskatastrophen, neue Offenbarungen des Zornes Gottes werden nimmer kommen nach dem Tag des Zornes Gottes und des Lammes, das verschmäh't wurde; insofern hört die Actualisirung der Heiligkeit Gottes (als Zorn) auf, nicht aber die Heiligkeit selber, wie auch die Gnaden-erweisungen als solche ihr Ziel haben, die Liebe Gottes aber bleibt.

Nicht zu verkennen ist, daß das Bedürfniß der christlichen Speculation und das Verlangen des Herzens hier eine Befriedigung in ungetrübter, einiger Seligkeit und Herrlichkeit sucht, aber was uns die Schrift wissen läßt von Gottes Wesen, nicht was wir durch halb-
bündige Schlüsse ableiten, das erlaubt uns nicht, einen Abschluß zu machen, wie wir ihn gern hätten, wie solchen aber die Schrift nicht hat. Und wenn Jemand sagen wollte: wer groß denkt vom Ver-
söhnungswerk Christi, der müsse auf die *ἀποκατάστασις* im theosophischen Sinne kommen, dem kann doch wohl ebenso gut gesagt werden: wer groß denkt von dem, was Christus gelitten und vollbracht und an uns gewendet, der muß auch glauben, daß Er genuggethan bis zu dem Ende, davon die Schrift zeuget, und daß dieses Ende darum auch wirklich und ernstlich das letzte ist. Der Theologie kann es nur frommen, wenn sie sich unverbroffen fortschreitend und vertiefend auch der Grenzen der Wissenschaft versichert und also sich immer klarer wird über ihre Aufgabe und ihr Können und über die Schranken, wo es sie ehret zu sagen: *οὐκ οἶδα, ἀλλὰ πιστεύω* *).

*) Die Red. glaubte obige Abhandlung, in welcher Ritschl's Schrift: *de ira Dei*, Bonn, 1859, nicht berücksichtigt ist, auch ohne Beziehung auf dieselbe geben zu sollen, da sie doch in der Hauptsache eine andere Seite an demselben Gegenstand behandelt.

Darf man für die Verstorbenen beten?

Beantwortet vom

D.-Consistorialrath Dr. Stirm in Stuttgart.

„Gegenstand des Bittgebets darf an sich Alles sein, was Gegenstand des Wunsches eines Christen sein kann. — Zum Bittgebet gehört wesentlich auch die Fürbitte, welche wesentlich auf der geistigen Einheit des Betenden mit demjenigen, für den er fürbittet, beruht. Je näher wir also, wodurch auch immer, mit einem Andern verbunden sind, desto mehr muß er Gegenstand unserer ausdrücklichen Fürbitte sein. Im Allgemeinen aber muß unsere Fürbitte ebenso weit reichen, als unsere Liebe. — Auch auf die Verstorbenen mag sie sich ohne Scheu, wenngleich nur mit der bescheidensten Zurückhaltung, ausdehnen. Denn wenn anders eine Entwicklung des menschlichen Einzelwesens auch nach seinem sinnlichen Tode noch stattfindet, so läßt sich nicht absehen, warum die Fürbitte für die Abgeschiedenen nicht sollte wirksam sein können. Die Liebe, wenn sie lebendig ist, kann überdies eine solche Fürbitte nicht unterlassen, zumal für diejenigen, mit denen wir uns in diesem Leben besonders nahe verbunden hatten; und um so weniger ist zu besorgen, daß sie Gott mißfallen könne.“

So spricht sich Rothe in seiner theologischen Ethik, Bd. III, S. 151 f., aus. Die entgegengesetzte Ansicht vertheidigt Kliefoth (liturgische Abhandlungen, I. Bd., und „das Begräbniß“, als Manuscript [für die dresdner liturgische Conferenz] gedruckt). Seine Hauptgründe sind folgende: Die Hinweisung auf die abschüssige Bahn des Aberglaubens und der soteriologischen Irrthümer, in welche die Kirche allmählich von der arglosen und unbefangenen Anschauung, daß sie über das Grab hinaus auf ihre Todten und wieder ihre Todten über das Grab zurück auf sie wirken können, durch ihr immer vielfältigeres operatives Thun für das Heil der Verstorbenen gerathen ist. — Die Lehre vom Tode als dem Ende der Gnadenfrist. Mit dem Tode ergeht über den Sterbenden ein sein diesseitiges Leben ansehendes Gericht, welches ihn in einen unverrücklichen Stand und Lauf, je nachdem, zur Seligkeit oder zur Verdammniß setzt. Für die Christen giebt es keinen Zwischenzustand, sondern für sie geht im Moment des Todes die Gnadenfrist zu Ende und fällt die Entscheidung über Seligkeit oder Unseligkeit, weil ihnen die Verheißung der Berufung

zum Heil bereits in diesem Leben gehalten ist; denn wir werden nach dem gerichtet, was wir bei Leibesleben gethan haben und gewesen sind, und nicht nach dem, was wir etwa drüben noch werden mögen. Von einer Bekehrung, von einer Aenderung der Grundrichtung des Lebens drüben kann bei demjenigen nicht mehr die Rede sein, der hier dem Worte der Gnade gegenübergestanden hat und seine Entscheidung hat treffen können. — Die Kirche darf nicht einmal von der Voraussetzung aus, daß der Gestorbene in seinen Sünden gestorben sei, um dessen nachträgliche Bekehrung und Erlösung bitten, weil sie dann etwas wider Gottes Willen und Ordnung hätte. — Die fortgehende Heiligung der im Glauben Entschlafenen ist in Gottes Rath gelegen. Aber kein Wort der Schrift weist die Kirche an, für die Heiligung und Vollendung ihrer verstorbenen gläubigen Glieder zu sorgen. — Die Gemeinschaft mit den vorausgegangenen Gliedern besteht in dem gemeinsamen Verbundensein in dem Herrn; aber der Verkehr zwischen ihnen und uns, den die Einwirkung auf ihre Heiligung voraussetzen würde, ist durch den Tod abgebrochen. Wir thäten nichts Freventliches, aber etwas Unnützes, da sie durch den Tod bereits in einen unverrücklichen Gnadenstand versetzt sind, wo es, wenn auch Entwicklung, doch jedenfalls nur Wachsen giebt. — Der Trieb des Herzens mag den Einzelnen entschuldigen, wenn er auf seine eigene Hand zum Gebet für seine abgeschiedenen Lieben greift, aber er kann nie der Kirche Grund werden, ohne Schrift etwas von so ungeheurer Tragweite, wie die Fürbitte für die Todten, als solennes kirchliches Handeln zu ordnen. — Keine alte lutherische Kirchenordnung ordnet die Fürbitte für die Todten an oder enthält Gebetsformulare, welche eine solche in sich schlossen; sie kennen kein anderes Gebet wegen der Todten, als Danksgiving; und obwohl keine das private fürbittende Gebet für die Verstorbenen verbietet, so verbieten doch viele die kirchliche Fürbitte für die Todten ausdrücklich. Erst das 18. Jahrhundert kommt auf die Fürbitten für die Todten zurück. Das subjective Moment machte sich unbehindert geltend. — Nach diesem Kanon werden die preussische Agende, die Agende für evang. Kirchen in Bayern v. J. 1844 und das württembergische Kirchenbuch bezüglich des Segenswunsches im zweiten Begräbnißformular, sowie die Leichengebete Nr. 15. 16. 17. bezüglich der darein aufgenommenen Fürbitten getadelt.

Man sieht, die Frage ist disputabel. Auch berührt sie einen Punkt, in welchem wegen seines Zusammenhanges mit einer Reihe anderer schriftwidriger Cultushandlungen der Protestantismus mit dem

Katholicismus in den schroffsten Gegensatz getreten ist. Versuchen wir zunächst einen geschichtlichen Ueberblick des Gebets für die Todten zu gewinnen ¹⁾.

Wir haben dafür allerdings keinerlei ausdrückliche apostolische Vorschrift. Aber es reicht in die früheste Zeit des christlichen Alterthums, in das zweite und dritte Jahrhundert zurück, und muß einem tiefgefühlten christlichen Bedürfniß entsprochen haben, zumal in einer Zeit, wo der Glaube an die nahe Wiederkunft des Herrn und die damit verbundene Auferstehung die Theilnahme der Lebenden an dem ferneren Geschehe der Todten in nicht geringem Grade belebte und rege hielt. Aus dem Glauben, daß die Verstorbenen bei Gott leben und als Glieder der Himmel und Erde umfassenden Gemeinde Christi mit den Lebenden durch ein unauflösliches Band verknüpft sind, ging die Sitte hervor, daß das Andenken der Verstorbenen an den Jahrestagen des Todes derselben von ihren Verwandten, Ehegatten oder Gattinnen, auf eine dem Wesen des christlichen Glaubens und der christlichen Hoffnung angemessene Weise gefeiert wurde. Man genoß das Abendmahl an diesem Tage in dem Bewußtsein der unzertrennlichen Gemeinschaft mit den im Herrn Verstorbenen; man brachte in deren Namen, als ob sie noch lebende Mitglieder der Gemeinde wären, eine Gabe zum Altar; man hielt dafür, daß in jenes der Communionfeier vorangehende Kirchengebet die Bitte für die Seelenruhe der Verstorbenen mit eingeflochten würde (s. Neander, A.-G. I, 2, S. 595).

So erwähnt Tertullian nicht bloß des Begräbnisses mit Gebet ²⁾, sondern sagt auch de cor. milit. c. 3: „Oblationes pro defunctis annua die facimus.“ De monog. c. 10. spricht er von der Trauer einer Wittve gegen ihren verstorbenen Mann und deren natürlicher Bethätigung: Enimvero et pro anima ejus orat et refrigerium (d. h. einen Zuwachs an Seligkeit) interim adpostulat ei et in prima resurrectione consortium et offert annuis diebus dormitionis ejus. De exhort. castit. c. 11 sagt er von einem

1) Vergl.: das Gebet für die Todten, in seinem Zusammenhange mit Cultus und Lehre, nach den Schriften des heil. Augustinus. Ein patristische Studie v. A. Franz, Dr. d. Theol., Superint. u. Oberpfarrer zu St. Jacobi in Sangerhausen. Nordhausen 1857.

2) De anima c. 51: Scio feminam quandam vernaculam ecclesiae . . . cum in pace dormisset et morante adhuc sepultura interim oratione presbyteri componeretur.

Wittwer in Betreff seiner verstorbenen Frau: *pro cujus spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis*. Tertullian ist sich dabei bewußt, daß es kein Schriftgebot sei, sondern beruft sich (*de coron. mil. c. 4*) auf Tradition und Gewohnheit. Die Verweigerung dieses Gebets war ebensowohl ein warnendes Urtheil über die Verstorbenen, wie eine Mahnung an die Lebenden. Daher sagt Cyprian (*c. LXVI ed. Maur. p. 114*): seine Vorfahren hätten festgesetzt, daß, wer eine gewisse kirchliche Bestimmung übertrete, keiner kirchlichen Fürbitte und keiner Opfer nach seinem Tode gewürdigt werden solle.

„Diese Oblationen für die Todten galten nun wirklich für Opfer, womit die Darbringenden nicht bloß die Vergebung ihrer eigenen Sünden, sondern auch die Vergebung der Sünden für die Verstorbenen nachzusuchen pflegten; und man war allerdings der Ueberzeugung, daß diese Opfer etwas im Zustande der Verstorbenen ändern und ihre Seligkeit vermehren könnten. Man legte ihnen aber diese heilsame Kraft nicht darum bei, weil sie Almosen an die Kirche oder Gaben der Liebe und Barmherzigkeit waren, — sondern deshalb, weil diese Oblationen, oder doch ein Theil derselben, zu dem Opfer des Altars verwendet, und der Name des Verstorbenen im Gebete Gott empfohlen wurde. Die den Oblationen für die Verstorbenen zugeschriebene Kraft stammte nicht aus der Gabe, auch nicht aus dem Sinne des Gebers, sondern aus dem Sacramente des Altars und aus der Feier desselben. Der allgemeine Glaube der Kirche suchte die Bedeutung der Oblationen überhaupt darin, daß sie als das *sacrificium altaris* Gott dargebracht wurden und die Kraft und Gnade dieses Sacramentes auch denen im Besonderen vermittelten, welche sie darbrachten oder für welche sie dargebracht wurden“ ¹⁾).

Der Inhalt der mit den Oblationen verbundenen Fürbitte war nach Dionys. *de eccles. hier. c. VI*: *ut divina bonitas cuncta dimittat peccata, quae per humanam infirmitatem defunctus admiserit, eumque collocet in luce et regione viventium, in sinum Abrahae, Isaac et Jacob, in locum, unde aufugit dolor, tristitia et gemitus*. Andere Formeln waren: *dele, ignosce et remitte omnia peccata eorum; — non reputa illis omnia delicta; — dimitte per misericordiam tuam delicta et defectus eorum etc.* ²⁾

¹⁾ Franz, das Gebet etc., S. 47.

²⁾ Gebete für die Todten aus späteren Liturgien s. bei Franz, S. 83 ff.

Zu welcher Entwicklung das Gebet für die Todten im Anfang des fünften Jahrhunderts gelangt war, sieht man besonders aus Augustin, der sich auf die Sitte der ganzen Kirche beruft, daß in den Gebeten des Priesters, welche Gott dem Herrn an seinem Altare dargebracht werden, auch die *commendatio mortuorum* ihren Platz habe, deren Wirkung er als *praesidium salutis*, als *relevatio* der Todten bezeichnet, *ut cum iis misericordius agatur a Domino, quam eorum peccata meruerunt*. Er sagt (*de cura pro mortuis gerenda*): „Ich glaube nicht, daß wir mit etwas Anderem an die Todten gelangen können, als dadurch, daß wir mit dem Opfer des Altars oder der Gebete oder der Almosen feierlich für sie bitten; und wenn dieß auch nicht Allen, für welche es geschieht, nützt, so doch denen, welche bei ihren Lebzeiten das Ihrige thaten, daß es nützen kann. Aber weil wir nicht wissen, wer diese sind, so muß es für alle Wiedergeborenen geschehen, damit Keiner übergangen werde, zu dem diese Wohlthaten gelangen können und sollen. Besser, es geschieht zum Ueberfluß bei denen, welchen es weder schadet noch nützt, als daß es für die unterbleibt, welchen es nützt. — Nützen aber kann es (*de verbis apostoli serm. 32*) nur denen, die vor dem Tode so gelebt haben, daß es ihnen nach dem Tode heilsam sein kann. Weder durch Almosen, noch durch Gebete, noch durch das Sacrament des Opfers Christi kann den Verstorbenen eine neue Gnade oder ein neues Verdienst erworben werden; es kann ihnen immer nur nach ihren Werken gegeben werden, und nur die in der Heilsökonomie verheißene und gesicherte Consequenz aus der Präcedenz des Lebens kann ihnen durch den Dienst der Lebenden gewisser und reichlicher zugeeignet werden. — Die Opfer für die sehr Guten (*Enchirid. c. 110*), die derselben nicht bedürfen (die Heiligen und Märtyrer), sind Danksgaben, für die nicht sehr Bösen Süßmittel, für die sehr Bösen zwar keine Hülfsleistungen für die Todten (weil sie ihnen nichts mehr helfen können), aber doch Trostmittel für die Lebenden.

Obwohl Augustin den abstracten Verdienst der späteren katholischen Kirche noch nicht kennt, so sehen wir bei ihm doch schon die Ansätze zu dem Dienst der Kirche, der allmählich dem Verdienste Christi substituirt wurde, die Fundamente zu dem Vermittelungsinstitute, das sich in der Priesterschaft, im Opfer- und Gebetscultus der katholischen Kirche so mächtig erhob, daß es den Glauben nicht mehr zu vermitteln, sondern zu vertreten und zu ersetzen schien. Auch

das innige und gläubige Gebet Augustin's für seine verstorbene Mutter (Conf. IX, 13) athmet schon den Geist katholischer Anschauung. „Gluth des Glaubens, lodernd über dem Holz der Werke“¹⁾).

Dazu trug besonders die Verwandlung der Eucharistie (des Empfangens des Leibes und Blutes Christi) in den Begriff des Opfers bei. Als um die Mitte des dritten Jahrhunderts die Vorstellung von einem clericalen christlichen Priesterstand nach Art des levitischen (besonders durch Eyprian) aufgekomen war, durfte auch als Correlatbegriff das Opfer nicht fehlen, und so wurde die Sacramentsverwaltung zur Opferhandlung, die Eucharistie zur Darbringung des unblutigen Opfers Christi durch die Hand des Priesters, wovon namentlich Gregor d. Gr. eine große Hülfe für die im jenseitigen Zustand Befindlichen erwartet. In den Glanz und Schein dieses Begriffs wurde dann auch alles Uebrige hineingezogen, was als Gebet und Ritus um die Eucharistie sich gesammelt hatte. Mit dem unblutigen Opfer, dem Messopfer, sowie mit ihren guten Werken und Gebeten können die Lebenden den Verstorbenen zu Hülfe kommen und das ergänzen, was diese im Leben an Satisfaction zu wenig gethan haben²⁾. So weiß Gregor d. Gr. Beispiele, daß die Seelen der Abgeschiedenen darum bitten; er selbst will durch 30 Messen einen verstorbenen Mönch aus dem Fegfeuer befreit haben — obwohl er es für sicherer hält, im Leben selbst alles Gute zu thun, als es nach dem Tode durch Andere thun zu lassen (Dial. IV, 54. 55. 58).

Die von Gregor d. Gr. und später von der Scholastik weiter ausgebildete Lehre vom Fegfeuer hat gleichfalls ihre Anfänge in Augustin, aber nicht als Dogma, sondern als bloße Vermuthung (*incredibile non est, et utrum ita sit quaeri potest*, in f. Enchirid. ad Laurent. c. 68). Nachdem schon Hilarius als eine Klasse von Verstorbenen, die den Dienst der Kirche bedürfe, solche bezeichnet hatte,

¹⁾ Frank, S. 78.

²⁾ Frank, S. 90: „Nachdem man zuerst das Sacrament zu dem Elia-wagen gemacht hatte, in welchem das Gebet gewisser den Weg zur Erhöhung finde, kamen bald genug auch die Kasse und Reiter des Propheten hinzu, nämlich die Heiligen, die für das Gebet streiten sollten. — Wie das Sacrament aus so untergeordneter Bedeutung der Vermittelung in die übergeordnete Bedeutung des Mittels selbst überging, hielt man auch die Gebete für Mittel, die als Werke an sich oder durch ihre Verbindung mit dem Opfer des Altars wirksam seien, in dem Zustand der abgeschiedenen Seelen etwas zu erleichtern oder zu bessern.“

qui medii sunt inter pios impiosque, ex utroque admixti, denkt sich auch Augustin hinsichtlich des Zustandes zwischen dem Tode und der Auferstehung drei Klassen von Seelen: 1) Solche, die im wahren, durch Liebe thätigen Glauben und als völlig Geläuterte sterben und sich nach dem Tode in ungestörter requies befinden; 2) Solche, die außer der Gemeinschaft der Kirche oder im Unglauben und ohne Buße sterben; diese befinden sich in absoluter aerumna; 3) Solche, die zwar in der Gemeinschaft der Kirche, auch im wahrhaftigen Glauben sterben, aber noch nicht so geläutert sind, daß sie nicht noch von manchem ihnen anklebenden Sündlichen geheilt und deshalb zu ihrer Läuterung gezüchtigt werden müßten. Wie nun in diesem Leben die wahrhaft Gläubigen nach 1 Cor. 3, 12 f. durch einen ignis purgatorius von Anfechtungen und Züchtigungen gehen müssen, damit sie geläutert werden, so müssen auch jene jenseits durch einen ähnlichen ignis purgatorius gehen, in welchem sie auf Grund des in diesem Leben erlangten wahrhaftigen Glaubens durch Züchtigungen und Schmerzen gestraft und dadurch geläutert werden, damit sie aus dem Zustande der theilweisen aerumna in die völlige requies kommen. Nur dieser dritten Klasse helfen die Fürbitten, weil sie einerseits in diesem Leben den Grund gelegt und es damit verdient haben, daß ihnen geholfen werde, andererseits der Hülfe noch bedürftig sind. Welches übrigens im Einzelnen diejenigen Sünden seien, die dort noch mit Hülfe der kirchlichen Fürbitten getilgt werden können, gesteht er nicht genau zu wissen und will sich in's Einzelne nicht einlassen. Jener ignis purgatorius ist nach Augustin keinesfalls ein corporalis, wie ihn später Bellarmin faßt, und wenn sich einzelne Aeußerungen bei ihm finden, wonach der Zwischenzustand als ein Reinigungs- und Läuterungszustand gedacht werden könnte, so tritt er doch entschieden der origenistischen Vorstellung von einem Reinigungsfeuer für die, welche das Evangelium hienieden nicht gereinigt hat, und in welchem selbst der Teufel purificirt werden soll, entgegen und spricht von poenae purgatoriae, also von einem Strafzustand, und was die Kirche zur Erleichterung thut, ist eine propitiatio durch das Opfer des Altars ¹⁾).

Hatte Augustin es noch für unmöglich und gefährlich erklärt, bestimmen zu wollen, welche Sünden dort noch vergeben werden können, so bestimmte die spätere Kirche genau den Unterschied zwischen den großen, welche noch in diesem Leben durch Satisfaction gut ge-

¹⁾ Franz, S. 154.

macht werden müssen, wenn ihr Thäter nicht in die Verdammniß gehen solle, und den kleinen, die jenseits abgebußt werden müssen. Hatte Augustin den Dienst für die Todten immer nur in der Kraft und Weise des Verdienstes Christi, durch welches Gott versöhnt ist, wirksam sein lassen, so wurde später dieses Verdienst mehr und mehr in Schatten gestellt durch die Hülfsleistungen der Lebenden, die als eine Art Stellvertretung den Todten zu Gute kamen, durch Gebete, Messen, Almosen, Wallfahrten, Fasten u. s. w. Das ganze Todtenreich wurde von der Kirche aus mit Heil versorgt, dagegen machten die armen Seelen im Fegfeuer die Kirche reich.

Die ganze dießfallige Anschauung der römischen Kirche zur Zeit der Reformation schildert uns Lämmer (die vortridentinisch-katholische Theologie des reformat. Zeitalters, S. 300) mit den Worten: „Die Seelen im Fegfeuer als dem Mittleren zwischen Himmel und Hölle büßen für ihre auf Erden nicht völlig gewesene pönale Genugthuung; nicht das Mehr oder Minder der Gnade, sondern eben die poena pro peccatis debita, nondum soluta, kommt beim Purgatorium wesentlich in Betracht. Sind nun gleich die im Zustand der Reinigung Befindlichen an und für sich dessen gewiß, daß sie dereinst die ewige Seligkeit erlangen werden, so ist's ihnen doch zur Abkürzung ihrer Pein, und um desto eher an der endlichen Vereinigung mit Gott Theil zu haben — förderlich und dienstlich, wenn die in dieser Zeit Lebenden sie durch Gebet, Messopfer, Fasten, Almosen und andere fromme Werke unterstützen und so zum Nachlaß der Strafen des Fegfeuers beitragen.“ Den Nutzen des Messopfers für die im Fegfeuer befindlichen Seelen wiederholt das Conc. Trid., sessio XXII, c. 2. 9, can. 3.

Nur Eine Stimme aus der katholischen Kirche erhob sich schon früher gegen den Werth, welchen man auf die Fürbitten und die Abendmahlsopfer als Opfer für die Verstorbenen legte — aber freilich, wie es scheint, aus verletzter Eitelkeit und um den Bischof, dessen Sitz jener Mann gern eingenommen hätte, zu ärgern und zu kränken. Aërius, Presbyter zu Sebaste in Armenien um 360—370 (Epiph. haer. 75. Augustin. de haeres. c. 53), ein Arianer, der die Gleichheit der Bischöfe und Presbyter nach dem ursprünglichen System der Kirchenverfassung geltend machte und gegen die Gebundenheit des Fastens an gewisse Zeiten sich erklärte, verwarf auch das orare vel offerre pro mortuis oblationem, freilich mit flachem Raisonnement. „Was helfen diese Gebete? Wenn sie den Todten nützten, dann

brauchte Niemand auf Erden mehr fromm und rechtschaffen zu leben, wenn er Geld genug hat, sich Freunde zu verschaffen, die nach seinem Tode die Gebete verrichten oder verrichten lassen, daß ihm die Sünden vergeben werden.“ Dagegen bemerkt Epiphanius: das Gebet diene zunächst, der Gemeinde den Glauben zu stärken, daß ihre Verstorbenen nicht verloren wären, sondern bei dem Herrn lebten; daß die Gebete zur Ehre Christi, des Hauptes der Gemeinde, geschehen, und daß sie zwar nicht alle Sünden der Todten tilgen könnten, wohl aber einige, da wir doch Alle in dieser Welt vorsätzlich und ohne Wissen und Willen vielfach strauchelten.

Nachdem der Widerspruch, den Aërius erhoben, ohne Wirkung geblieben war, regte sich in den Secten des Mittelalters allmählich die Reaction gegen den Verdienst der katholischen Kirche, und die Petrobrusianer und Henricianer im 12. Jahrhundert thaten Einspruch gegen die Opfer und Gebete für die Todten. Entschieden sprachen sich die Waldenser gegen die Fürbitte für die Todten aus. Von den 32 *regulae Waldensium*, welche Krone (Fra Dolcino und die Apostelbrüder, S. 210) aus einem wiener Codex mittheilt, lautet die vierte: „Item pro mortuis non est orandum nec elemosynandum.“

Die Reformation, von der alleinigen Rechtfertigung durch den Glauben an das Verdienst Christi ausgehend, räumte natürlich den ganzen dogmatischen, mit der eigenen Genugthuung des Menschen zusammenhängenden Unterbau von Fegfeuer, Todtenmessen und Ablass hinweg. *Apologia de confess. et satisf. R.* p. 198: „Quod non remittantur poenae aeternae, nisi propter compensationem certarum traditionum aut purgatorii, hoc non docet scriptura.“ *De poenitentia* p. 164: „Quod potestate clavium per indulgentias liberentur animae ex purgatorio“; cf. p. 164. 184. 186. 189. *Art. Smalc. II. de missa, R.* p. 308: „Purgatorium et quidquid ei solennitatis, cultus et quaestus adhaeret, mera diaboli larva est. Pugnat enim cum primo articulo, qui docet Christum solum et non hominum opera animas liberare“¹⁾. Mit dem Fegfeuer wird auch die anabaptistische Meinung, daß die Strafen der Ver-

¹⁾ Luther will anfangs das Fegfeuer nicht leugnen. In der „Erklärung seiner Disputation vom Ablass“ sagt er: „Bei mir ist es eine gewisse Sache, daß ein Fegfeuer sei, und ich lehre mich nicht viel daran, was die Ketzer dawider plaudern.“ Nur will er es verstehen von der Furcht und dem Schrecken der Seelen, welches eine Strafe des Fegfeuers und zwar die größte sei — auch habe diese

damnten ein Ende nehmen werden, in Aug. C. art. 17 verworfen. Ueberhaupt wird der Satz aufgestellt (A. Sm. p. 307): *Constat de mortuis nihil nobis divinitus mandatum esse.*

Gleichwohl wird das Gebet für die Todten von den Reformatoren nicht ganz verworfen. Zwar wird von Melanchthon in der *Apologia de conf. et satisf.* p. 191. *certus numerus precum, certus modus eleemosynarum, quum ita fiunt, ut ille modus sit cultus ex opere operato, reddens honorem Deo et compensans mortem aeternam,* verworfen. Aber er sagt (Art. XII, R. p. 274): „*Quod vero allegant adversarii patres de oblatione pro mortuis, scimus veteres loqui de oratione pro mortuis, quam nos non prohibemus, sed applicationem coenae Domini pro mortuis ex opere operato improbamus.*“ Ferner weiter unten: „*Falso etiam citant adversarii contra nos damnationem Aërii, quem dicunt propterea damnatum esse, quod negaverit in missa oblationem fieri pro vivis et mortuis.* — Epiphanius testatur Aërium sensisse, quod orationes pro mortuis sint inutiles. Id reprehendit. Neque nos Aërio patrocinaur, sed vobiscum litigamus, qui haeresin manifeste pugnantem cum prophetis, apostolis et sanctis patribus sceleste defenditis, videlicet, quod missa ex opere operato justificet“ etc. Melanchthon verwirft also neben dem Messopfer nur das Hersagen einer bestimmten Zahl von Gebeten als ein verdienstliches und für die Todten heilsames Werk, nicht das Gebet für die Todten überhaupt. Zwar meint Kliefoth, die Worte: *neque nos Aërio patrocinaur* — bezögen sich nicht sowohl auf die Fürbitte für die Todten, als auf den ganzen Aërius, mit welchem als einem Ketzer die Confutation der A. C. die Protestanten in nachtheilige Vergleichung bringen wollte. Da jedoch Melanchthon zwischen dem Messopfer und dem Gebet für die Todten genau unterscheidet, nur die Bekämpfung des letzteren durch Aërius hervorhebt und mißbilligt und kaum zuvor geäußert hatte, daß er nicht gegen das Gebet für die Verstorbenen sei, so ist nicht einzusehen, warum das *non patrocinari* nicht eben auf diesen speciellen Punkt sich beziehen solle.

Ebenso wenig verwirft Luther das Gebet für die Todten. Schon in den Schmalkalb. Artikeln (P. II, art. II, p. 308) hält er ein von

Lehre keinen gewissen Grund in der Schrift. Später, in seinem „Widerruf vom Fegfeuer“, erklärt er dasselbe für eine Lüge des Mannons und für eine Lüge des Papstes Gregor.

fegefeuerlichen Gedanken gereinigtes Gebet für ein solches, worüber man sich mit den Gegnern vergleichen könnte. „Quum nundinationes istas et missas purgatorio destinatas aboleverint, quae ne per somnium quidem Augustino in mentem venerunt, colloquemur tandem cum illis, an Augustini dicta destituta verbo sint admittenda, et an mortuorum commemoratio ad eucharistiam sit facienda.“ In dem großen Bekenntniß vom Abendmahl v. J. 1528 und besonders ausführlich in der Predigt am 1. Trinit. über Luc. 16, 19 (Erlang. Ausg. XIII, 13) läßt er sich also verstehen. Er fragt, ob man auch für die Todten bitten solle, weil hier kein Mittelstand angezeigt werde im Evangelio zwischen dem Schooß Abraham und der Hölle, und die in Abraham's Schooß des nicht bedürfen, und denen, die in der Hölle sind, nichts nützet. Antwort: Wir haben kein Gebot von Gott, für die Todten zu bitten; darum Niemand daran sündigen kann, der nicht für sie bittet. Denn was Gott nicht geboten oder verboten hat, daran kann sich Niemand versündigen. Doch wiederum, weil uns Gott nicht hat lassen wissen, wie es um die Seelen stehet, und wir ungewiß sein müssen, wie er's mit ihnen mache, wollen und können wir denen nicht wehren, noch zu Sünden machen, die da für sie bitten. Denn wir ja aus dem Evangelio gewiß sind, daß viel Todte auferwecket sind, welche wir bekennen müssen, daß sie ihr endlich Urtheil nicht empfangen noch gehabt haben; also mögen wir auch noch nicht von irgend einem Andern gewiß sein, daß er sein endlich Urtheil habe.

Diemeil nun solches ungewiß ist, und wir nicht wissen, ob die Seele verurtheilt sei, ist's nicht Sünde, daß du für sie bittest, aber auf die Weise, daß du es ungewiß lassest bleiben und sprichst also: Lieber Gott, ist die Seele in dem Stande, daß ihr noch zu helfen ist, so bitte ich dich, wollest ihr gnädig sein. Und wenn du das einmal oder zwei gethan hast, so laß es gut sein und befiehl sie Gott. Denn Gott hat verheißen, er wolle uns erhören, was wir bitten. Darum, wenn du einmal oder drei gebeten hast, sollst du glauben, daß du erhöret seiest, und nimmer bitten, auf daß du Gott nicht versuchest oder mißtrauest.

Aber daß man ewige Messen, Vigilien und Gebete darauf stiftet und alle Jahre plärret, als hätte es Gott vor dem Jahr nicht erhöret, das ist der Teufel und Tod, da wird Gott verspottet aus Unglauben, und ist solch Gebet eine lautere Lästerung Gottes. Gott fraget nichts nach jährlichen Stiftungen, sondern nach einem herzlichen, andächtigen,

gläubigen Gebet; dasselbige wird den Seelen helfen, soll ihnen etwas helfen. Vigilien und Messen helfen wohl den Pfaffen-, Mönchen- und Nonnenbäuchen, aber den Seelen ist nichts damit geholfen und Gott wird nur damit geschändet.

Ähnlich spricht er sich aus am Tage aller Heiligen (Erlang. Ausg. XV, 466): „Willst du für deines Vaters Seele, für deiner Mutter Seele bitten, so magst du es thun daheim in deiner Kammer, und das einmal oder zwei, und laß danach gut sein. Sprich: lieber Gott, so die Seele in einem solchen Stande wäre, daß ihr zu helfen stünde, mein Herr, so erbarme dich ihrer und hilf ihr. Und fahre nicht zu und halte ewige Begängniß, wie die Narren thun, die stete Vigilien halten und stete Jahreszeiten, gleich als wollten sie mit dem Löhren Gott zwingen und dringen, daß er ihnen müßte die Seelen geben; ja er wird's lassen.“ Vergl. noch die ähnlichen Gedanken XV, 350. XXX, 370 f. Hiernach geht Luther von der Ungewißheit darüber, ob eine abgeschiedene Seele ihr endliches Urtheil empfangen habe, und von der bedingten Möglichkeit, daß ihr noch zu helfen sei, aus und läßt unter dieser Bedingung die Fürbitte zu, obwohl wir kein göttliches Gebot dafür haben, jedoch nicht als ein fortgesetztes theurgisches Wirken, sondern als ein-, zwei- oder dreimaliges gläubiges und andächtiges Gebet, dessen Erhörung man glauben soll.

Wenn die frühesten lutherischen Kirchenordnungen sich gegen die Fürbitte für die Todten erklären, so geschieht solches theils, weil sie das Fegfeuer und überhaupt einen Mittelzustand verwerfen, theils wegen des Zusammenhanges der Fürbitte mit den übrigen satisfactorischen Werken, wodurch die Kirche mit Beseitigung des Verdienstes Christi das Heil des Todten beschaffen zu können wähnte. So sagt die große württemberg. R.=Ordnung, §. 149. 150: „Es bringt zwar denen, so in unserem Herrn Jesu Christo aus diesem zeitlichen Leben verschieden sehn, unser Dienst auf Erden keinen Nutz, denn dieweil Christus sagt: Ich bin die Urständ und das Leben, wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich sterbe, und wer da lebt und glaubet an mich, der wird nimmermehr sterben. Joh. 11, 5. So sehn wir genugsam vergewißt, daß welcher in dem Glauben und Vertrauen auf unsern einigen Herrn und Heiland Christum von dieser Welt abscheidet, der habe allbereit ohn all unser Wünschen, Begierd, Fürbitt, Hülf und Zuthun die Ruh des ewigen seligen Lebens und werde mit Freuden besizen die Herrlichkeit des Himmelreichs am jüngsten Tag durch unsern Herrn Christum. —

Hierauf soll sich männiglich vor all den abergläubischen und heidnischen Diensten, so nicht uns selbst, sondern allein den Abgestorbenen für nützlich erdacht sehn, hüten.“

Ebenso sagt die württemberg. Confess. F. 49: „Es ist kein Rundschaft der rechten, wahren prophetischen und apostolischen Lehr vorhanden, daß man den Todten mit den gewohnten Vigilien, Gebeten und Opfern zu Hülff kommen oder von derselben Verdienst wegen entweder sie aus der Pein erlösen oder ihnen eine größere Seligkeit erwerben möge. Denn es ist nur ein einiger Verdienst des ewigen Lebens, und ist nur ein einig Stück, dadurch wir erlöst und errettet werden, nämlich das Leiden und der Tod unsers Herrn Jesu Christi.“

Chemnitz erörtert in seinem Examen concilii Trid. P. III, p. 442—495 die Frage: Quomodo ex precibus pro defunctis purgatorium accendere conentur, und sagt S. 460 von den altkirchlichen Gebeten für die Verstorbenen: Fuerunt itaque veterum orationes pro defunctis non satisfactiones pro peccatis mortuorum, non redemptiones animarum ex igne purgatorii, sed publicae celebrationes, applicationes et obsignationes promissionum divinarum de remissione peccatorum, requie et salute pie defunctorum, fuerunt institutiones et exhortationes viventium, fuerunt consolationes et confirmationes lugentium et fuerunt declarationes piarum affectionum animi erga defunctos. Bestialis enim *ἀνθρώπου* esset nihil affici morte suorum, memoriam amicorum defunctorum statim ex animo delere, non ipsis bene velle et bene precari, quae tamen omnia juxta verbum moderanda sunt. Hoc modo et in hanc sententiam etiam Apologia confessionis dicit: nos non prohibere orationem pro mortuis. Et Lutherus in confessione sua dicit [siehe die obigen Aeußerungen Luther's]. Sed tamen quorsum tandem evadant illa, quae sine scriptura, licet non mala pietatis specie, instituuntur et suscipiuntur, haec ipsa purgatorii historia ostendit.

J. Gerhard (loci theol. T. VII, p. 94) fragt, ob man bei der kirchlichen Danksgiving für die Verstorbenen den Wunsch beifügen dürfe: Deus det ei pacatam quietem et beatam ad vitam resurrectionem, und antwortet, daß Calvin es leugne, die Apologie aber zugebe. Indeß soll dadurch kein Zweifel, ob die Seele des Frommen in's ewige Leben versetzt sei oder nicht, keine Voraussetzung eines Fegfeuers, noch die Meinung, daß dadurch dem Verstorbenen Vergebung

der Sünden verschafft werde, ausgedrückt werden, sondern es sei nur ein öffentliches Zeugniß und Glückwunsch in Betreff der seligen Ruhe des gläubig Verstorbenen, es diene zum Trost der Trauernden und zum Ausdruck frommer Liebe gegen den Hingeshiedenen. An einer andern Stelle (T. XI, p. 344) stimmt er ganz dem Aërius, dessen übrige angebliche Ketereien er gleichfalls in Schutz nimmt, bei: daß es vergeblich sei, für die Todten zu beten.

Ähnlich äußern sich die späteren orthodoxen Dogmatiker bis Hollarz. Dagegen wird der von Calixt gegründeten. Helmstädter Schule von den Orthodoxen neben andern Irrthümern auch die Fürbitte für die Verstorbenen zum Vorwurf gemacht. Nach Weismann (*introducio in memorabilia ecclesiastica historiae sacrae* N. T. Stuttg. 1718—1719, T. II, p. 1201) beruft sich der Helmstädter Theolog Hildenbrand gemäß der melanchthonischen und auf das christliche Alterthum zurückgehenden Richtung von Calixt, zur Vertheidigung der Fürbitten für die Todten auf die altkirchliche Sitte und die Apologie und sagt:

1) *Sunt symbolum mutuae communionis, quae inter vivos et defunctos intercedit. Sicut enim triumphans ecclesia orat pro militante, ita vicissim pius noster affectus non permittit, quin vices reddamus et pro amicis in Christo demortuis oremus.* 2) *Forte cedunt in augmentum beatitudinis, neque enim de statu animae multum constat, et cum separatae animae nondum sint in plena beatitudine nec in consummata gloria, nullum est dubium, quin augeri et minui illa beatitudo inchoata possit. Precibus igitur nostris forte effici potest, ut his, quibus jam erat bene, adhuc sit melius.* 3) *Prosunt viventibus, ut ipsorum fides (credo vitam aeternam), confirmetur, defunctos non omnino perisse, sed adhuc apud Deum vivere. Unde hae preces magno possunt esse afflictis cognatis solatio.* 4) *Usus forte habent ad leniendum rigorem examinis, quod magno illo die peragitur; nam in illo adhuc die locus aliquis erit misericordiae, cfr. 2 Tim. 1, 18.*

Man sieht, es regen sich hier schon Vorstellungen der modernen Theologie, und zugleich, wie nahe es den Hütern der Orthodoxie lag, den Vorwurf des Kryptocatholicismus gegen die Helmstädter Schule zu erheben. Ein Schüler Calixt's, Molanus, soll ganz in die katholische Anschauung zurückgefallen und in seinem Testament Fürbitten für seine Seele angeordnet haben, welche die ersten drei Monate nach seinem Tode täglich geschehen sollten (s. Thiersch, Vor-

lesungen über Catholicismus und Protestantismus, II. Abth. S. 192, Anmerkung).

Im 18. Jahrhundert nimmt sich Chr. M. Pfaff der Fürbitte für die Todten an. Er sagt (*institutiones theologiae dogmaticae et moralis*, 1721, p. 547): *Caeterum oratio pro mortuis, maxime eucharistica et laudativa eaque, qua Deum rogamus, ut vel gaudia ipsorum adaugeat vel poenas mitiget, uti Apologia habet, a nobis haud prohibetur, vel eam quoque ob rationem, quod oeconomiarum divinarum, post mortem quae sese exerunt, ratio tota ut nos hactenus lateret, Deo O. M. placuit. Quin sane et istae pro defunctis preces, quae in canone missae Romanae habentur, nondum purgatorium inferunt. Ea verba: Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum N. et N., qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii, lucis et pacis indulgeas, deprecamur.*

Von neueren Theologen spricht sich Reinhard (*System der christlichen Moral*, 5. Aufl. Bd. III.) gegen die Fürbitte für die Todten aus. Er sagt daselbst S. 202: „Da in der Schrift nirgends Gebete für Verstorbene verlangt werden; da der Nutzen, welchen sie für die Abgeschiedenen haben sollen, sich nicht absehen und der moralische Vortheil, welchen sie den Lebenden bringen, sich auf eine andere Art erhalten läßt; da endlich bei dieser ganzen Anstalt unerweisliche oder offenbar irrige Vorstellungen vom Abendmahl des Herrn, vom Zustand und dem Schicksal der Verstorbenen, namentlich aber die Erdichtung vom Fegfeuer zu Grunde liegen: so ist eine wahre Obliegenheit, dergleichen Gebete zu thun, nicht erweislich, sie dürfen also den Pflichten gegen Verstorbene nicht beigezählt werden.“ Vgl. S. 492, Anm. „Mit Recht ist von den Lehrern unserer Kirche schon oft erinnert worden, daß diese Fürbitte als unzumuthig am besten unterlassen werde.“

Von entgegengesetzten Stimmen neuester Zeit mögen außer der schon Eingangs erwähnten von Rothe folgende angeführt werden. Kern (*die christliche Eschatologie*, in der *Tübinger Zeitschrift für Theologie*, 1840, 3. Heft) sagt S. 47, Anm.: „Den nächsten jenseitigen Zustand als Vorstufe eines andern gedacht und zwischen Jenseits und Diesseits ein beides vereinigendes Band angenommen, so braucht man nur an die Stelle der Seelmessen die im Namen Jesu geschehende Fürbitte zu setzen, um auch so noch etwas Annehmliches zu gewinnen, das sich im Zusammenhang der ganzen christlichen Denkweise rechtfertigt.“

Kling (Herzog's Real-Encyclopädie, IV. Bd. Art. „Fegfeuer“, S. 345 f.): „In diesem Reinigungsproceß wird nun immerhin Christus auch vermittelnde Organe seiner Wirksamkeit haben, und die Gemeinschaft der diesseitigen und jenseitigen Glieder des Leibes Christi wird auch in dieser Hinsicht sich thätig erweisen; aber alle Wirksamkeit muß dadurch bedingt sein, daß die in Beziehung zu einander Tretenden in Christo als dem gemeinsamen Haupte sich begegnen. Die hiesfür Thätigen müssen betend, auch in gemeinsamen Gebet, insbesondere in dem Momente der höchsten Feier (Abendmahl) auf Christum sich richten und in sehnüchtigem Ringen ihn umfassen als den, der auch den Hingeshiedenen seine Heilskraft zu Gute kommen lassen möge zu ihrer Läuterung und Vollendung.“

Thiersch (Vorlesungen über Kathol. und Protestant. II. Abth. S. 324): „Unter einer dünnen Decke schläft das Reich der Geister, und ich glaube, ein anhaltendes Gebet zu den Entschlafenen oder für sie kann wirklich die Schranke durchbrechen, die uns von ihnen trennt. Aber damit thut sich dann auch das Gebiet unendlicher Illusionen auf.“ S. 326: „Man hat das Gebet für die Todten und das Gebet zu den Heiligen unzähligemal mit dem Grunde bekämpft, daß es nichtig, kraftlos und erfolglos sei. Der eigentliche Grund dagegen liegt aber, wie mir wenigstens scheint, vielmehr in der Gefahr, wirklich in Zusammenhang mit der Geisterwelt versetzt zu werden und ein Labyrinth zu betreten, für welches wir in diesem Leben den Ariadnefaden noch nicht besitzen.“ S. 192, Anm.: „Nur sollte man nie wagen, anders als in Gemeinschaft für die Entschlafenen zu beten.“

Gegen Kliefoth und zu Gunsten des Gebets für die Verstorbenen spricht sich aus die Abhandlung in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, 1855, Heft 6, S. 366 ff.

Am gründlichsten ist die Frage in neuester Zeit historisch behandelt worden von Franz in der oben angeführten Schrift, worin das Gebet für die im Glauben Gestorbenen für heilsam und nöthig erklärt wird.

So viel von der Geschichte der Vorstellungen über die vorliegende Frage. Auf welcher Seite liegt nun die Wahrheit?

Man könnte versucht sein, wenigstens was die Fürbitten am Grabe betrifft, den Knoten durch die der Liebe der Zurückbleibenden unwillkürlich sich aufdrängende Vorstellung zu lösen, daß der Entschlafene, dessen Leibeshülle noch seine ganze Persönlichkeit vergegenwärtigt,

eigentlich noch nicht ganz geschieden sei, daß auch das Gebet ihn noch als Gegenwärtigen umfasse. Und diese, so zu sagen, ästhetisch-rhetorische Fiction dürfte sich der Wahrheit nähern, wenn Fichte der Jüngere Recht hätte, welcher (die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer, 1834), an den täglichen Umlauf von Schlafen und Wachen, den Winter- und Sommerschlaf mancher Thiere, die Perpuppung bei den Insecten anknüpfend, den Tod nicht als Negation des Lebens, sondern als organisches Moment der Lebensentwicklung betrachtet und sagt: „Das Medium des irdischen Stoffes, welches immer schon in steter Verwandlung und Flucht begriffen war, läßt der innere Leib (die im Fluß der Erscheinung sich erhaltende organische Identität) im Tode ganz fallen. Diese Ablösung geschieht allmählicher, als man gewöhnlich annimmt; in den meisten Fällen möchte der Tod zunächst nur als ein Scheintod zu betrachten sein, und so lassen die Erzählungen mancher aus so unvollkommenem Todesproceß Erwachten, ihre Aussagen von tiefer Wonne und seliger Ruhe, die sie empfunden, uns einen Blick in den Zustand der Individualität unmittelbar nach dem Tode thun, wie denn überhaupt die Meinung von einer gänzlichen Trennung zwischen dem gegenwärtigen und nächstfolgenden Zustand ohne Grund ist“¹⁾. Indesß verzichten wir auf diese Auskunft, bei welcher dem Entschlafenen jedenfalls kein Bewußtsein der auf ihn gerichteten Fürbitte zugeschrieben werden könnte.

Die Frage muß vielmehr ihre Lösung durch eine eingehendere Betrachtung der biblischen Eschatologie erhalten und hängt zusammen mit den Fragen nach dem Verhältniß des mit dem Tode eintretenden Gerichts zu dem Endgericht, nach dem Zwischenzustande, nach der Möglichkeit einer Begnadigung und Befehrung in demselben u. s. w. Daß aber die Eschatologie im alt-protestantischen System

¹⁾ Vgl. Delitzsch, biblische Psychologie, S. 335 f.: „Das Verhältniß der Seele zu dem Leibe ist noch ein um so näheres, je kürzer die Zeit, seit sie ihn verlassen. — Alle Erweckungswunder (mit Ausnahme von Lazarus) sind Zurückholungen der gleichsam auf dem Wege vom Diesseits zum Jenseits begriffenen Seele. Wir sagen: gleichsam. Denn in der That ist die Seele von dem Momente an, wo der Lebensfaden durchschnitten ist, im Jenseits, aber noch in einer so regen Selbstbeziehung auf ihren verlassenen Leib, daß eine wunderbare Wiederverbindung mit diesem zulässig ist. — Die ganze Innerlichkeit des Menschen liegt an der Leiche wie nach außen gekehrt vor uns; man sieht da in die Tiefe des Seelenkampfes und des Seelenfriedens, unter welchem die Scheidung der Seele und des Leibes erfolgte, und die Seele schwebt noch verklärend oder verzerrend über ihrem so eben verlassenen Gebilde.“

am wenigsten erschöpfend entwickelt worden, daß hier eine im biblischen Sinne auszufüllende Lücke sich findet, ist von der neuesten Theologie anerkannt ¹⁾. Die protestantischen Symbole begnügten sich mit der Aufstellung einzelner Sätze über das Jenseits zunächst in antithetischer Beziehung gegen römische und wiedertäuferische Irrthümer, und indem sie bemüht waren, die Auswüchse zu entfernen, haben sie auch Etlliches, was in der Wurzel gesund war, verworfen.

Zwar behauptet die alt-protestantische Dogmatik mit Recht, daß wir kein göttliches Gebot und kein unmittelbares Schriftwort, für die Todten zu bitten, haben. Denn in Betreff der von der römischen Kirche zu Gunsten der Seelmessen und der Gebete für die Todten citirten Stelle 2 Macc. 12, 43—46 ²⁾ hat schon Luther (Erl. A. XV, 466 f.) mit Recht bemerkt: „Welches Buch, wiewohl es an ihm selbst nicht gilt, so ist dennoch kein Gebot darinnen; denn Judas thut das nicht aus einem Gebot, sondern aus einem Gutmüthen. Es dünkte ihn gut, daß man der Todten gedenke und für sie bitte, dieweil er habe eine gute Meinung von der Auferstehung; darum sei es eine heilige, heilsame Gedanke, für die Todten zu bitten, wie der Text klar daselbst lautet. Was gehet mich aber sein Gutmüthen an? Soll ich mir bald ein Gebot darauf schlagen lassen, das ihn gut dünket? Nein. Darum gehe man des Dings müßig und wende die Kost dieweil an die Armen, davon uns geboten ist.“ Vgl. württemberg. Confession, Fol. 51. Auch die selbst von Protestanten angeführte Stelle 2 Tim. 1, 18 hätte nur dann Beweiskraft, wenn anzunehmen wäre, daß Onesiphorus damals schon gestorben war.

Ueberhaupt sind in der heil. Schrift über die nähere Beschaffenheit des Jenseits nur wenige Andeutungen ³⁾ mit weiser Zurückhaltung gegeben, und so lange wir nur wie durch einen Spiegel im Räthsel

¹⁾ Vgl. Schoeberlein in Studien und Krit. 1852, 2. Heft, S. 456. — Thiersch, Vorlesungen über Kathol. und Protest. II. Abth. S. 183 f. 190.

²⁾ Bei den Talmudisten finden sich Aeußerungen, wonach den Gebeten die Kraft zugeschrieben wird, aus dem Scheel zu erlösen, und den Söhnen zur Pflicht gemacht wird, eine bestimmte Gebetsformel, Kaddisch, elf Monate lang für ihre verstorbenen Eltern zu beten.

³⁾ Zu streng und dem Schriftinhalt nicht ganz entsprechend dürfte die These von Hofmann (Schriftbeweis, 1. Aufl. erste Hälfte, S. 507) sein: „Die Schrift giebt vom Zustande der Verstorbenen keine sonderliche Lehre. Was sie lehrt, ist der Unterschied von Gerechten und Ungerechten einerseits und die Verheißung auf Christum und deren Erfüllung andererseits.“ Vergl. 2. Hälfte, 2. Abth. S. 435 f. 459.

sehen, mit fragmentarischer Erkenntniß (1 Cor. 13, 12), und noch nicht erschienen ist, was wir sein werden (1 Joh. 3, 2), wäre ein bestimmtes dogmatisches Wissenwollen vom Jenseits ein ἐμβατεύειν ὃ οὐχ ἐώρακεν (Col. 2, 18). Gleichwohl kann der theologische, mit ethischen und soteriologischen Interessen zusammenhängende Forschungstrieb nicht ruhen und fühlt sich stets auf's Neue getrieben, wenigstens den in der Schrift zerstreuten Spuren und Winken über das Jenseits nachzugehen und daraus zur Lösung gewisser Probleme Schlüsse zu ziehen.

Die Centralwahrheit ist ausgesprochen in 2 Cor. 5, 10, vgl. Eph. 6, 8; Col. 3, 25; Röm. 2, 6 ff., wonach die jenseitige Entscheidung vor dem Richterstuhl Christi nach dem sittlichen Werthe des im Diesseits geführten Lebens eines Jeden sich richtet. Vgl. Hebr. 9, 27, wonach dem Menschen gesetzt ist zu sterben, darnach aber das Gericht. Fragen wir aber nach der Zeit, in welcher dieses Gericht eintreten wird, so bildet die Parusie und die mit ihr eintretende συντέλεια τοῦ αἰῶνος (Matth. 13, 36—43. L. 24 u. 25) in Verbindung mit der Auferstehung (Luc. 14, 14. 20, 35; 1 Cor. 15, 23) nebst der Weltumbildung (2 Petr. 3, 10—13; Offenb. 21, 1. 14) den eschatologischen Grundbegriff¹⁾. Mit ihr tritt die zweite Weltperiode ein, der αἰὼν μέλλων (Hebr. 6, 5; Matth. 12, 32, im Gegensatz gegen αἰὼν οὗτος) oder ἐκείνος (Luc. 20, 35), ἐρχόμενος (Marc. 10, 30), ἔσχατος καιρὸς (1 Petr. 1, 5), ἔσχατοι χρόνοι (1 Petr. 1, 20). Mit der συντέλεια τοῦ αἰῶνος findet die gesammte Geschichte des Diesseits ihre Erledigung, wird das Rechtsgesetz vollzogen, das Reich Gottes verwirklicht und die ewige Vergeltung in Befeligung der Frommen und Verdammung der Gottlosen promulgirt. Sie hat eine kosmische Bedeutung (Ausscheidung des κόσμος, des Widergöttlichen und Antichristlichen und Vollendung des Heils der Kirche) und bahnt zugleich die Vollendung des Heils oder der Heillosigkeit, der Verdammniß, für den Einzelnen an. Den Uebergang zwischen der ersten und zweiten Weltperiode bildet die ἐσχάτη ἡμέρα (Joh. 6, 39. 40. 11, 24) oder ἡμέρα ἐκείνη (1 Tim. 1, 12; 1 Thess. 1, 10), ἡμέρα κυρίου (1 Thess. 5, 2). Eigenthümlich ist der Ausdruck 1 Tim. 6, 15, wonach die ἐπιφάνεια unseres Herrn Jesu Christi καιροῖς ἰδίους erfolgen wird, die sich Gott in seinem Rathschluß vorbehalten hat.

Auf jene Zeit der Parusie und die mit ihr eintretende Vollen-

¹⁾ Vgl. Kern, die christliche Eschatologie. Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1840, S. 3. Weizel, die urchristliche Unsterblichkeitslehre. Theol. Stud. u. Krit. 1836, 3. u. 4. S. Herzog, Real-Encyclopädie, Bd. V, Art. „Hades“.

dung ist daher die apostolische und urchristliche Erwartung vorzugsweise gerichtet und sie wird als so nahe gedacht, daß sich Johannes (1. Br. 2, 18) so ausdrücken kann, als sei die *ώρα ἐσχάτη* schon da, daß nach ihm Apocal. 22, 7. 12. 20 der Herr sagt: *ἔρχομαι ταχὺ*, vgl. 2 Petr. 3, 3 u. 10; daß Hebr. 10, 25 auf die *ἐγγίζουσιν ἡμέραν* hinweisen kann, daß Paulus seine Zeitgenossen (1 Cor. 10, 11) als solche bezeichnen kann, *εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησεν*, und 1 Thess. 4, 13 ff. die wegen des frühen Todes der Ihrigen Bekümmerten nicht mit der Hinweisung auf das gleich nach dem Tode eingetretene erfreuliche Loos der im Herrn Gestorbenen tröstet, sondern sie auf die für Alle gleich erfreuliche Parusie hinweist — obwohl es auch nicht an Andeutungen fehlt, welche die Parusie in weite Ferne hinausrücken. Weil nun der Blick der Sehnsucht den Zwischenzustand überfliegt und sich nach dem Tage der Erscheinung Christi richtet (*καὶ ἔρχου κύριε Ἰησοῦ*, Apoc. 22, 20), daraus erklärt sich, daß uns über denselben so wenig Aufschluß gegeben ist.

Auf der andern Seite enthält das Neue Testament Aussprüche, wonach der Zustand unmittelbar nach dem Tode von richterlicher und vergeltender Beschaffenheit ist. Wahrscheinlich gehört schon die *κρίσις* Hebr. 9, 27 hierher, da das allgemeine Weltgericht E. 6, 2 *κρίμα* heißt, besonders aber Luc. 16, 19—31. Denn mit Weizel (a. a. O.) behaupten, daß hier das eigentlich Lehrhafte nur die Idee der Vergeltung sei, nicht die Zeit — heißt die Stelle abschwächen. Ferner Luc. 23, 43, wo gleichfalls kein Grund vorliegt, das *σήμερον* nur assertorisch, nicht als Zeitbestimmung zu fassen, denn dann stünde das *ἀμὴν λέγω σοι* pleonastisch daneben. Apstg. 1, 25 sofern die Worte *πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον ἰδίον* auf Judas und den ihm bestimmten Strafort, nicht aber auf seinen Nachfolger zu beziehen sind. Nach Phil. 1, 23. 2 Cor. 5, 1. 8. Joh. 5, 24. Offenb. 14, 13 treten die Gläubigen unmittelbar nach dem Tode mit Christo in nähere Gemeinschaft.

Aber ihre Seligkeit ist noch nicht vollkommen, vgl. Hebr. 11, 40. Offenb. 6, 10. 11. und Petrus spricht (1. Br. 1, 5) von einer *σωτηρία ἐτοιμή ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ*, sowie von gefallenem Engeln (2. Br. 2, 4) als *εἰς κρίσιν τηρουμένοις*. Vgl. *φυλακή* Luc. 12, 58. 59; Matth. 5, 25. 26.

Wir haben sonach eine doppelte Reihe von biblischen Aussprüchen. Nach der einen tritt die Vergeltung unmittelbar nach dem Tode ein, nach der andern am Weltende, wie denn die diesseits und jenseits der *ἐσχάτη ἡμέρα* liegende Zuständlichkeit der Einzelnen überhaupt im Neuen Testamente nicht genauer auseinandergehalten zu wer-

den pflegt; der dazwischenliegende, für die urchristliche Anschauung verhältnißmäßig kurze Zeitraum aber hat sich der Erfahrung zufolge in Jahrtausende auseinandergelegt, und wer will seine künftige Dauer ausmessen? Blicke nun der Abgeschiedene unverrückt in dem Zustand, in welchen er durch den Tod eingetreten ist, so fände das Endgericht eigentlich nichts mehr an ihm zu richten, sondern es könnte nur in der öffentlichen Darstellung und Bekanntmachung der ihm bereits zu theilgewordenen Vergeltung bestehen. Da jedoch keine Seele in einem durchaus fertigen und abgeschlossenen Zustand das Diesseits verläßt, vielmehr auch der Besehrte, wenn schon die Sünde im Mittelpunkt seines Wesens überwunden ist, durch das von seiner früheren sündlichen Entwicklung her nachwirkende Böse noch vielfach versucht und verunreinigt wird; da nach F. Concord. 723 seq. *vetus ille Adam, quasi asinus indomitus et contumax, est adhuc etiam pars aliqua piorum*: sollen wir uns dann bei der Behauptung der Apologie S. 194 beruhigen: *mors ipsa servit ad hoc, ut aboleat hanc carnem peccati, et prorsus novi resurgamus?*

Wäre da die Entsündigung nicht eher ein physischer als ethischer Proceß, weshalb Möhler in seiner Symbolik den Vorwurf des Manichäismus darauf gründet? Oder soll die vollkommene Reinigung erst durch das Endgericht vor sich gehen, so wäre es kein Gericht im eigentlichen Sinne, keine dem sittlichen Erwerb entsprechende Vergeltung, sondern eine magische Wirksamkeit. Ginge aber der Fromme unmittelbar durch den Tod zur Vollendung seines Lebens ein ¹⁾, so verlöre die christliche Lehre von der erst am Ende der Weltzeit geschehenden Offenbarung des Himmelreichs allen Halt und die Lehre von der Auferstehung ihre spezifische Dignität.

Dies Alles führt nothwendig auf die Annahme eines Zwischenzustandes, in welchem noch Wachsthum und Entwicklung, Reinigung und Läuterung stattfindet, ein Provisorium, worin die Vorbereitung auf das Endgericht, in dessen Folge erst ewige Seligkeit oder ewige Verdammniß stattfindet, sich vollzieht ²⁾. Denn die Aus-

¹⁾ E. B. Löschner läßt in seiner Sammlung von Abhandlungen über den Zustand der Seele nach dem Tode die Seele „von Mund auf gen Himmel fahren“.

²⁾ Denn der Hades und die Qual, worin der Reiche sich befand, Luc. 16, 23, ist noch nicht die Gehenna, und das Paradies, das dem Schwächer verheißen wird, Luc. 23, 43, noch nicht der Himmel im engeren Sinne. Das Beseeligende liegt in dem *μετ' ἐμοῦ ἔσθ.* Erst am Ende der Tage, mit der Auferstehung, wird der Hades völlig besiegt, 1 Cor. 15, 55, vgl. Offenb. 20, 14.

drücke in Betreff der Todten: κοιμᾶσθαι, καθεύδειν, ἀναπαύεσθαι, sowie Joh. 9, 4: „die Nacht, in der man nicht mehr wirken kann“, weisen nicht auf einen traumartigen Zustand (Ψυχόπᾶννηχθιε) hin, sondern bezeichnen den Gegensatz zu der Unruhe, zu der Theilnahme an den Thätigkeiten und Begegnissen dieses Lebens, und wohl auch die Negation eines thätigen Wechselverkehrs mit andern Individuen im Jenseits, überhaupt einen mehr passiven, nach innen gelehrten Zustand, den der relativen Ruhe. Dagegen der Begriff von ζωή, mit welchem der Begriff von Thätigkeit congruent ist, das Rufen der Seelen, Offenb. 6, 9. 10, das Anstimmen von Lobliedern, Offenb. 15, 2 ff., weisen auf geistige Thätigkeit, und 2 Cor. 3, 18 das μεταμορφοῦσθαι ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν auf einen fortschreitenden Entwicklungsproceß hin — eine Anschauung, wonach der Tod nicht sowohl Lebensabschnitt (Abbruch der Entwicklung), als Lebens ein schnitt ist.

Richtige Blicke in diesen Zwischenzustand hat unter den älteren Theologen Joh. Heinr. Ursinus gethan in seiner Schrift „von dem Zustand der gläubigen Seelen nach dem Tode“, 1663.

Jedoch wenn auch jenseits eine Entwicklung, und zwar von dem Punkt aus, den ein Jeder sterbend einnahm, zugegeben wird (wie auch von Kiefoth), so wird doch behauptet, daß die Gnadenfrist mit dem Tode absolut zu Ende gehe, daß jenseits keine hienieden verworfene Begnadigung, keine Umkehr der Grundgesinnung, in welcher ein Mensch hinübergegangen ist, stattfinde¹⁾. Dagegen vertreten neuere Theologen die entgegengesetzte Ansicht²⁾. Nitzsch, System der christ-

¹⁾ So schon Clemens Roman. ep. 2, c. 8: Μετὰ γὰρ τὸ ἐξελθεῖν ἡμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἔτι δυνάμεθα ἐκεῖ ἐξομολογεῖσθαι ἢ μετανοεῖν ἔτι. Clem. homil. I, 7: ὁ γὰρ τῆς μετανοίας καιρὸς ἡ τῶν ἐκάστου ζωῇ τυγχάνει.

²⁾ Schon Detinger (die Theosophie Detinger's, von Dr. Auberlen, 1847) sagt S. 572: „Es giebt Abgeschiedene, die nie kein Evangelium gehört, hernach auch solche, die es gehört und dabei gleichgültig und unentschlossen geblieben sind; es gibt aber viele andere, welche auf allerlei Weise sich dem Ruf des Evangeliums widersetzt und es mit Widerreden verachtet haben. Den beiden ersten Gattungen ist eine Errettung und Vergebung in jener Welt übrig; den letzteren aber bleibt ihre Strafe, daß sie den letzten Heller bezahlen. Aber auch die ersten, die gleichgültigen Menschen, welche doch keine muthwillige Lasterer und Spötter gewesen, müssen das Gericht, von welchem Jesus Joh. 3, 19 sagt, eine Zeitlang nach dem Tode tragen.“ Er hielt eine Predigt (Epistelpredigten, II, S. 15 ff.) über „die traurige Schule der Gottlosen und die fröhliche Schule der Gläubigen nach dem Tode.“ Nach S. 28, Anm., soll er Abends und Nachts in Wälder und Felder oder auch in seine Kirche gegangen sein, um daselbst den abgeschiedenen Geistern zu predigen.

lichen Lehre, 3. Aufl. S. 348 f. Anm.: „Der Begriff des Mittelzustandes hebt den Gedanken jenseitiger Befehrung nicht auf; denn darin, daß er zwar das dießseitige Leben zu seiner Voraussetzung hat, aber noch nicht in völlige Entschiedenheit des Todes oder Lebens, der Verwerfung oder Seligkeit, übergeht, ist er eben der mittlere.“ Martensen, christliche Dogmatik, S. 436: „Wie eine Befehrung der Unbefehrten noch möglich sein muß, so ist der Hades auch die Region, wo das Böse sein ganzes Wesen ausprägen kann, weil es hier nothwendig das Gepräge der reinen Geistigkeit annehmen muß.“ Delitzsch, System der biblischen Psychologie, S. 359: „Was die dießseits Unbefehrten und Ungläubigen betrifft, so mag ihnen dießseits des Endgerichts der Durchbruch durch Gottes Zorn zu Gottes Liebe unter gewissen Umständen noch möglich sein, aber — die Schrift sagt davon nichts, und wo die Schrift schweigt, ist auch die Kirche als solche zu schweigen verpflichtet.“ Rothe (Ethik, II, S. 805, vgl. S. 804): „Die Möglichkeit einer Befehrung im Hades steht noch offen, aber nicht mehr, als die bloße Möglichkeit — ob sie zur Wirklichkeit wird oder nicht, das ist in letzter Beziehung in die eigene Selbstbestimmung eines Jeden gelegt.“ Lange (positive Dogmatik, S. 1251): „Auch dort [im Zwischenreich] dauert die menschliche Wahlfreiheit und die Bedingung des Evangeliums fort.“ Güder (über die Lehre von der Erscheinung Christi unter den Todten. Bern, 1853) schreibt den Bewohnern des Hades noch Sündhaftigkeit, Entwicklungsfähigkeit und die creatürliche Willensfreiheit zu — neben der Neigung zum Verharren und Fortschreiten in der dießseits gewonnenen Grundrichtung auch noch die Möglichkeit einer Umkehr, aber nicht ohne Christum.

Hat diese Ansicht einen Schriftgrund? Daß sich im Evangelium und den apostolischen Briefen nur leise Andeutungen über die Möglichkeit einer solchen Veränderung im Mittelzustand finden, liegt in der Natur der Sache, da die Absicht der evangelischen Verkündigung eben die ist, die Entscheidung für das Reich Gottes in diesem Leben herbeizuführen. Indes an Andeutungen fehlt es nicht.

Hierher hat man mit Recht besonders Matth. 12, 31. 32 gezogen, wonach es eine Sünde giebt, die wider den heiligen Geist, welche weder in diesem noch in jenem Aeon vergeben werden wird, während alle übrigen Sünden und Lasterungen den Menschen werden vergeben werden. Das Futurum ἀφεθήσεται könnte auch blos die Möglichkeit bezeichnen. Es liegt aber im Zusammenhang keine Berechtigung vor, von der eigentlichen Bedeutung des Futurums abzugehen. Ebenso

wenig ist man berechtigt, die Worte οὐτε ἐν τῷ νῦν αἰῶνι οὐτε ἐν τῷ μέλλοντι = οὐδέποτε als absolute Unverzeihlichkeit durch Negation jeder Zeit zu nehmen. Es giebt also auch jenseits eine Zeit, wo alle Sünden der Menschen vergeben werden oder vergeben werden können, natürlich unter der Voraussetzung, daß sie in aufrichtiger Reue die Vergebung suchen ¹⁾ — mit alleiniger Ausnahme der Sünde wider den heil. Geist, weil hier die subjective Bedingung, das Verlangen nach göttlicher Gnade, durch die Steigerung der Sünde bis auf ihren höchsten Gipfel zerstört ist, und wo ewige Sünde, gerechterweise auch ewige Verdammniß ist. Dafür spricht Marc. 3, 29, wenn mit Bachmann und Tischendorf statt αἰώνιον κρίσεως — αἰώνιον ἁμαρτήματος gelesen wird, wie schon Luther (W. A. XV, 1862) sagt: „schuldig an einer ewigen Sünde“. Vgl. Tholuck, über die Natur der Sünde wider den heil. Geist. Theol. Stud. u. Kritik. 1836, 2. H. S. 414.

Die zweite Hauptstelle ist 1 Petr. 3, 19, vgl. 4, 6, die Höllefahrt Christi, wonach auch die Todtentwelt in die Wirksamkeit der Erlösung befaßt ist. Es ist hier vor Allem davon auszugehen, daß κηρύττειν wie Marc. 1, 38. 3, 14. 16, 20, Luc. 4, 44, vgl. besonders 1 Petr. 4, 6 εὐηγγελισθῇ, als Heilsverkündigung zu fassen ist, nicht nach der älteren Erklärung als praedicatio legalis et damnatifera, auch nicht, wie in der Zeitschrift für Protest. und Kirche, 1856, 4. u. 5. Heft, S. 275, erklärt wird: „Der Herr ging zu ihnen, um auch ihnen zu manifestiren, daß er ihr König sei — damit ihnen der Sieg dessen deutlich werde, dessen Wort ihnen einst als Thorheit galt — also als Strafe für die unseligen Geister“, wovon kein Wort im Texte steht. Ganz willkürlich und gegen die Stellung der Worte ist die Deutung von Hofmann im Schriftbeweis, „es sei die Vorhersagung des Fluthgerichtes zur Zeit Noah's gemeint, die Aufforderung zur Buße Angesichts des Baues der rettenden Arche, welcher sie nicht gehorsamten.“ Es ist also eine rettende Kundgebung, eine Heilsanbietenng des Erlösers an die um ihres Ungehorsams willen zur Zeit Noah's Dahingerafften in der Stelle ausgesagt, welche ihren Commentar findet in der zweiten Stelle 4, 6, wonach jenen Todten das Evangelium

¹⁾ Vgl. Augustin. de civitate Dei XXI, 24: Neque enim de quibusdam veraciter diceretur, quod eis non remittatur, neque in hoc seculo neque in futuro, nisi essent, quibus, etsi non in isto, remittetur tamen in futuro. Lactant. de ira divin. c. 21: hanc manere in aeternum adversus eos, qui peccant in aeternum; eos, qui peccare desinant, iram Dei mortalem facere.

verkündigt worden ist, damit sie, wenn schon in ihren menschlichen Verhältnissen am Fleische gerichtet, durch das Todesgericht untergegangen, doch im Geiste, d. h. in der neuen, durch den Geist Christi erweckten Gesinnung leben möchten¹⁾. Es wird also, da das Evangelium auf Bekerung zielt, mit der Heilsverkündigung zugleich die Möglichkeit der Bekerung vorausgesetzt. Soll aber die Wirksamkeit des verherrlichten Erlösers, der immerdar lebend die Seinigen alle vertritt (Hebr. 7, 25), nur auf die Zeitgenossen Noah's beschränkt sein? Sollen sie die Bevorzugten sein vor den Millionen Heiden und Juden, die seither dahingegangen sind und ohne ihre Schuld das Evangelium vom Reiche Gottes nicht vernommen haben? Die Erlösungsbedürftigkeit ist die gleiche, die Gnade eine universelle. Jene scheinen daher mehr beispielsweise, als ein Typus aller im Ungehorsam oder Unglauben Gestorbenen hervorgehoben zu sein.

Sind wir aber berechtigt, von der in das Todtenreich hineinreichenden Gnaden- und Erlösungsanstalt die in der christlichen Kirche Gebornen und Getauften auszuschließen, welche mehr oder weniger durch eigene Schuld, durch Gleichgültigkeit, Trägheit, Saumseligkeit, oder durch äußere Verhältnisse, durch schlechte Erziehung für das Höhere und Geistige abgestumpft, weder zum Fleiß in der Heiligung, noch zum rechten Glauben gekommen sind? Andere wären vielleicht zum Glauben gekommen, wenn er ihnen nicht immer auf eine für sie unangemessene und daher unwirksame Weise wäre vorgehalten worden. Manche müssen nach der göttlichen Ordnung über die Lebensdauer sterben, ehe die Wirkungen der vorbereitenden Gnade zum Anfang der Wiedergeburt haben verknüpft werden können, und von Manchen darf angenommen werden, daß es noch dahin mit ihnen gekommen wäre, wenn die Wirkungen der Gnade hienieden länger fortgesetzt worden wären. Dürften wir nicht die Möglichkeit ihrer Bekerung mit Hülfe der göttlichen Gnade im Jenseits annehmen, so würden wir zur Annahme des decretum absolutum genöthigt.

¹⁾ Delitzsch, System der biblischen Psychologie, S. 358, faßt die Stelle in ihrer Vieldeutigkeit auf, wenn er sagt: „Dort schauten ihn die gefallenengedachten als den Sieger, die alttestamentlichen Frommen als den Erlöser, die im Stande der Selbstverstockung Gestorbenen als den Richter, und für Viele, welche, wie bei dem Gericht der großen Fluth, bei sehr ungleichem Maße der Sünde vom Hades verschlungen worden waren, waren es Augenblicke noch möglicher Errettung. Dort schaute ihn auch in Paradieseswonnen die Seele des bußfertigen Schächers.“

Jene Andeutungen der Schrift von einer Möglichkeit jenseitiger Bekehrung werden aber noch durch psychologische Momente unterstützt. Der Tod ist jedenfalls eine Krisis, eine Scheidung der Seele von der *σάρξ*, die, wenn auch nicht Princip des Bösen, doch die Macht der Sünde immer wieder auflodern macht und sich störend in die sittliche Entwicklung einmischet — ein momentaner gewaltiger Fortschritt der Befreiung, wenngleich nicht schon an sich ein Act sittlicher Reinigung. Der Mensch ist jetzt auf sich, auf sein innerstes Selbst gewiesen, zur Einker aus der Peripherie in's Centrum, in die Tiefe seines Wesens, zur Selbstbesinnung und Erinnerung (*μνήσθητι*, Luc. 16, 25) in der engsten Bedeutung des Wortes bestimmt. „Das Leben entblößt seine Wurzel, während es auf der Oberwelt nur seine Krone und Blüthen zeigt“ (Martensen). Er ist darauf angewiesen, das Gewirre der verschlungenen Fäden der mannichfachen Elemente seines geistigen Seins, welche er aus dem sinnlichen Leben mit herübergenommen hat, mehr und mehr wieder aufzulösen und durch Bearbeitung seines geistigen Seins den Abschluß der Wiedergeburt herbeizuführen — wenn schon nicht aus eigener sittlicher Kraft, sondern kraft der göttlichen Gnade des Erlösers. Bei dem Wiedergeborenen und im Glauben Entschlafenen, der jetzt die selige Frucht seiner gottzugewandten Richtung erntet, ist natürlich an keine Labilität mehr, sondern nur an stetes Wachsen in der Vollkommenheit zu denken, da die Versuchungen, welche den Menschen diesseits seines Gnadenstandes wieder verlustig machen können, jenseits wegfallen. Bei diesem dürfen wir der apostolischen Zuversicht (Phil. 1, 6) uns hingeben, *ὅτι ὁ ἐναρξάμενος ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελέσει ἄχρις ἡμέρας Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Der unbekehrt Gestorbene erfährt zunächst mit dem Gericht (Hebr. 9, 27) die richtende und verdamnende Wahrheit, mit welcher eine durchgreifende Enttäuschung verbunden sein wird. Er erfährt die Eitelkeit und Nichtigkeit der Sinnengenüsse, für welche er kein Organ mehr hat, das Elend, in welches die Sünde hineinführt, die Erfolglosigkeit des Widerstandes wider die göttliche Ordnung. Das Gewissen erwacht als eine lebendige, innere Bewegung, mit ihm die Reue, und damit ist schon ein Keim der Besserung gesetzt. Wenn in dem Reichen, Luc. 16 ein tiefes Mitgefühl mit dem Wohl seiner auf Erden zurückgebliebenen Brüder sich regt, der Wunsch, daß sie nicht an den Ort der Qual kommen und zuvor Buße thun möchten, was wohl nicht ohne eigene Reue über sein vergangenes Leben gedacht werden kann, so ist er schon relativ besser, als er auf Erden war. Die Erfahrung

des durch die Sünde unendlich gehemmten und gedrückten Lebens ist ein heilsames Mittel der Beugung. Das Böse, das nicht zur Substanz des Menschen gehört, hebt sich selbst unaufhörlich auf; der Mensch, so lange er seinem Zuge folgt, ist in stetem Conflict mit sich selbst begriffen. Sollte ihm da nicht bald die Trostlosigkeit des Beharrens in der Sünde sich aufdrängen? Wenn nun dem Abgeschiedenen in diesem Zustande die suchende und rettende Gnade des Erlösers begegnet: wird er sie ganz zurückweisen? Ist es auch psychologisch nicht undenkbar, daß Einzelne je nach dem Grade ihrer Verstockung die Abkehr von Gott endbeharrlich fortsetzen, so ist doch anzunehmen, daß die überwiegende Mehrzahl die rettende Hand Gottes ergreifen und, wenn auch unter Schmerzen (denn auch die heilsame Gnade ist eine züchtigende, Tit. 2, 11. 12) und in langwieriger Arbeit und obschon stets zurückbleibend hinter dem vollkommeneren Zustand derer, welche sich diesseits zum Heiland bekehrt haben, den sittlichen Proceß der Bekehrung vermittelt göttlicher Spontaneität und menschlicher Receptivität beginnen und fortsetzen und damit der Seligkeit mehr und mehr theilhaftig werden werde ¹⁾. Dürfte es daher nicht der christlichen Wahrheit entsprechen, wenn der Dichter im Faust auffordert:

„Blicket auf zum Retterblick,
Alle reuig Zarten,
Euch zu seligem Geschick
Dankend umzuarten.“

Sonach führt sowohl die Schriftanalogie als die psychologische Betrachtung auf einen dem Endgericht vorangehenden Mittelzustand, einen Zustand der Entwicklung und der Läuterung der Abgeschiedenen. Und dies ist die in der römischen Lehre vom Purgatorium keimartig enthaltene Wahrheit, wenn sie von der Abbüßung kirchlicher und göttlicher Strafen, der Compensation des diesseits Versäumten, dem Zusammenhange mit dem Mesopfer und Ablass und allerlei verdienstlichen und überverdienstlichen Leistungen, wodurch den Entschlafenen Hülfe geschafft werden soll und womit Pelagianismus und Hierarchismus sie verunstaltet haben, gereinigt und jener Zustand nicht als Strafe, sondern als Läuterungszustand gedacht wird ²⁾.

Aus einem ähnlichen Wahrheitskeime ist die schriftwidrige, das

¹⁾ Vgl. Rothe, theol. Ethik, II, §. 801—804. Martensen, christliche Dogmatik, S. 426 ff. Lange, positive Dogmatik, S. 1251 ff.

²⁾ Vgl. Herzog, Real-Encyclopädie, Bd. IV, Art. „Fegfeuer“. Martensen, christliche Dogmatik, S. 430.

Verdienst Christi und den unmittelbaren Zugang zu Gott, den der evangelische Christ im Glauben hat, beeinträchtigende und verkennende Anrufung der Heiligen hervorgegangen. So sehr die Reformatoren mit vollem Recht Protest dagegen eingelegt haben, so bezeichnet doch J. Gerhard (*loci theol.* ed. Cotta, Vol. XVIII, p. 92) die Vermuthung, daß die Heiligen im Himmel als Glieder des mystischen Leibes, dessen Haupt Christus ist (Hebr. 12, 22. 23), für die *ecclesia militans* auf Erden sich Gutes von Christo erbitten, als eine *pia et bona cogitatio*. Und nun ziehen wir aus dem Bisherigen die Folgerung für die Statthaftigkeit des Gebetes für die Todten.

Der erste von den älteren Kirchenordnungen dagegen geltend gemachte Grund, „daß die Kirche keinen offenbaren Befehl dazu von Gott habe“, könnte mit dem gleichen Rechte gegen manche evangelische Cultushandlungen geltend gemacht werden. So hat Luther die Privatbeichte, obwohl bekennend, daß sie auf keiner göttlichen Anordnung beruhe, doch als „gerathen und gut“ beibehalten. So ist die Einsegnung der Ehe keine göttliche, sondern kirchliche Anordnung, wie denn in den frühesten Jahrhunderten der christliche Charakter der Ehe nur darin sich kund gab, daß die Nupturienten die Communion miteinander feierten und im gemeinsamen Gebet derselben gedacht wurde, während nach dem älteren kanonischen Rechte sogar der bloße Consens die Ehe gültig machte. Es läßt sich auch wohl denken, daß die Apostel bei ihrem vorherrschend auf die Nähe der Parusie gerichteten Blicke sich nicht veranlaßt finden konnten, bezüglich der Fürbitte für die Todten etwas anzuordnen. Es fragt sich nur, ob sie dem Geiste der apostolischen Lehre, wonach die Gemeinde für Alle, mit welchen sie im Glauben und in der Liebe sich verbunden weiß, Fürbitte thun soll, entgegen sei.

Nun ist es ein apostolischer Grundgedanke, daß wir Bürger mit den Heiligen und Gottes Hausgenossen sind, erbaut auf den Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist (Eph. 2, 20 ff.), Glieder einer Gemeinde, die ihre Kämpfer und ihre Sieger im Himmel und auf Erden hat. In diesem Glauben und in der Liebe, die nimmer aufhöret (1 Cor. 13, 8), fühlen wir uns mit den Dahingegangenen verbunden. Aber unser Wort und unsere Hand kann sie nicht erreichen. Da wird der Glaube und die Liebe zum Gebet, steigt in der Kraft und Gnade Christi und in der Zuversicht zu ihm zu Gott auf, vor dem auch die Todten leben (Luc. 20, 38)

und in dessen Hand sie bewahret werden zur Auferstehung. Und wenn nun die gläubige Liebe nicht bloß als Dankagung sich äußert, nicht bloß mit einem resignirten Befehlen = mandare in die Hand Gottes sich begnügt, sondern auch die Bitte um sanfte Ruhe, um Erquickung vor dem Angesichte Gottes, um Erweisung der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit, um eine selige Auferstehung bittet — sollte sie damit, wenn schon sie kein göttliches Gebot dafür hat, etwas Unevangelisches und Gott nicht Gefälliges thun? Es ist ja kein menschliches theurgisches Thun, das als solches eine Einwirkung auf den Zustand der Todten sich anmaßt, kein verdienstliches Wirken, von welchem eine Medicin für die Jenseitigen gehofft wird, sondern das gläubige und demüthige Umfassen der göttlichen Gnade in Christo, von welcher allein das Schicksal jenseits abhängt, und nur so weit wirksam, als die Kraft Christi reicht. Freilich hängt die Erhörlichkeit eines solchen Gebets, wie die des Gebets überhaupt, davon ab, ob das Erbetene mit dem Willen Gottes übereinstimme (Matth. 26, 39). Und insofern können wir mit voller Zuversicht nur für diejenigen beten, welche schon hienieden eine gute Beilage sich erworben und die Gnade Gottes in Christo im Glauben ergriffen haben und doch in ihrem noch unvollendeten Zustande der göttlichen Hülfeleistung und der Führung aus dem Tode zur Auferstehung bedürfen ¹⁾.

Jedoch wie Manche gehen dahin, bei welchen wir das apodictische Urtheil, daß sie im Glauben oder Unglauben gestorben seien, zurückhalten müssen! Es giebt im Sterben oft tief innerliche Vorgänge, die unserer Beobachtung entgehen und nur dem Herzenskündiger bekannt sind, so daß wir, wenn nur nicht öffentliche Verachtung der Kirche und ihrer Gnadenmittel stattfand, es oft dahingestellt sein lassen müssen, in welcher inneren Verfassung Einer das Zeitliche gesegnet habe. Wie groß ist ohnehin die Zahl der *medii inter pios et impios*, der sittlich und religiös noch Unentschiedenen, bei welchen wir, menschlich

¹⁾ Daher sagt auch Frantz, S. 173: „Es ist unzweifelhafte Lehre des Evangeliums und nothwendige Folge der Erlösungsthat Christi, daß die Seelen, welchen Christus als der helle Morgenstern in diesem zeitlichen Leben nicht aufgegangen ist, auch nach diesem Leben von dem Lichte und Glanze des ewigen Lebens und der Seligkeit nicht durchleuchtet werden können. Es ist nur in Christo Heil und Leben.“ Dagegen S. 121: „Daß ein gläubiges Gebet dem mit einer guten Beilage in Christo Entschlafenen dienen könne, ist ebenso wenig zu bezweifeln, als daß es auch den Lebenden auf ihrem Heilswege einen förderlichen Dienst leisten kann.“

angesehen nicht sagen können, ob, wie Luther sich ausdrückt, die Seele in dem Stande sei, daß ihr noch zu helfen ist!

Wenn aber, wie wir früher gezeigt haben, die Kraft der Erlösung auch in der jenseitigen Welt noch fortwirkt, sofern ihr nicht ein beharrlicher Widerstand entgegengesetzt wird; wenn auch dort noch vor dem Endgericht eine Bekehrung und Begnadigung möglich ist: sollte dann nicht die Liebe der Diesseitigen um so mehr das Bedürfniß haben, auch jene der rettenden und seligmachenden Gnade des Herrn im Gebet zu empfehlen, und sich dessen getrösten dürfen, daß ihr Gebet, „daß jene Seelen noch zu helfen ist“, werde erhört werden? Nur ist dabei der von Luther aufgestellte Canon zu beachten, daß man es bei ein- bis zweimaligem Gebet bewenden lassen und dann glauben solle, man sei erhört, daß man nicht Gott versuche oder mißtraue. Denn das ist eben das „Abergläubische und Heidnische“ (Württemberg. R.-Ordnung, §. 150) an den Fürbitten der römischen Kirche, daß sie nicht dem einmaligen gläubigen Gebet die Kraft der Erhörung zutraut, sondern durch stete Wiederholung in Verbindung mit verdienstlichen Leistungen den Willen Gottes bezwingen zu können sich einbildet.

Wenn aber Kliefoth zwar das private fürbittende Gebet für die Todten mit den älteren Kirchenordnungen zulassen will, nicht aber die Fürbitte als solennes kirchliches Handeln, so ist nicht recht einzusehen, wie das, was dem Privaten gestattet ist, der Kirche verboten sein soll. Folgt jener dem Triebe seines Herzens: soll dann die Kirche nicht auch ein Herz haben für alle in ihrem Schooße Geborenen, wosern sie nur nicht muthwillig die Gnade von sich gestoßen haben, und wünschen und bitten, daß sie lebendige Glieder der großen, Himmel und Erde umfassenden, in Christo zur Einheit verbundenen Gemeinde werden? Handelt aber der Private thörllich mit seinem Gebet, so soll er auch nicht entschuldigt, sondern eines Besseren belehrt werden ¹⁾. Im Gegensatz gegen jene Ansicht meint Frank, S. 174, „daß das Gebet für die Todten nicht etwa nur der Privatübung zu überlassen, sondern daß es liturgisch in den Cultus einzuordnen sei.“

Ob endlich das Vorkommen der Fürbitten für die Todten in den neueren Kirchenbüchern nur auf Rechnung der Subjectivität zu schreiben, oder nicht vielmehr theils aus der Rückkehr zu der frühesten kirchlichen Sitte, welche noch nicht durch den späteren Werkdienst der

¹⁾ Vgl. Zeitschrift für Protest. und Kirche, 1855, Heft 6, S. 336 ff.

römischen Kirche verunreinigt war ¹⁾, theils aus dem richtigeren Verständniß der modernen Theologie vom Mittelzustand zu erklären sei, wird sich aus der bisherigen Erörterung ergeben.

Wir schließen mit den Worten Lange's (Positive Dogmatik, S. 1258): „Nicht nur die Wiederherstellung des Todtenreichs als eines Gebietes der Predigt des Evangeliums und der Hoffnung verlangt die Schrift, sondern auch die Anerkennung, daß die Gemeinde der triumphirenden Geister im Himmel, der Gläubigen auf Erden und der leidenden Frommen im Todtenreiche miteinander in einem innigen Zusammenhange stehen, und daß die Segnungen der himmlischen Gemeinde der irdischen, wie die Segnungen der irdischen wiederum der unterirdischen zu Gute kommen, doch nur in dem Sinne, wie überhaupt Christen einander segnen können, in der Gemeinschaft Christi.“

¹⁾ Franz, S. 171: „Die Gebete für die Todten muß man freisprechen von der Mitschuld an dem Mißbrauch, der mit den Seelmessen und mit der Lehre vom Fegfeuer getrieben worden ist.“

Offenes Sendschreiben an die Kirchen Deutschlands

von

Professor M'Cosh L. L. D. in Belfast ¹⁾.

Ich bin hoch erfreut, daß zwischen deutschen und englischen Christen, die sich für den Fortschritt und die Läuterung der Kirche Christi in beiden Ländern interessiren, eine Correspondenz unterhalten werden soll. Die Art, wie dieselbe von Dr. Dorner eröffnet wurde,

¹⁾ Nachstehendes Schreiben ist der Redaction durch Prof. Dr. Lorimer in London (Verf. der Biographie des schott. Märtyrers Hamilton und einer Reformationsgeschichte Schottlands) im Namen des hochgeachteten M'Cosh, Verf. der Schrift „the Method of the divine Government physical and moral, ed. 5. 1856“, übersandt. Es wird für das deutsche Publikum die darin enthaltene Schilderung der religiösen und besonders theologischen Lage Großbritanniens nur von Interesse sein können, zumal sie aus der Feder eines so intelligenten, auch deutscher literarischer Dinge kundigen Mannes ist. Mag auch das deutsche Urtheil da und dort abweichen, so wird doch der Werth, den wir auf diese Mittheilung legen, vielleicht am besten durch die That bewiesen, daher wir sofort in diesem Heft eine Besprechung der wichtigen, in dem Sendschreiben berührten Controverse anschließen.

Was die im Anfange des Schreibens erwähnten großen Revivals anlangt, die sich von Nordamerika über Großbritannien ausgebreitet haben, so sind wir in Deutschland im Allgemeinen (ich rede natürlich von den Evangelisch-Gesinnten) ebenso weit von der hochkirchlichen als der rationalistischen Verwerfung und Verdächtigung ihrer hohen, segensreichen Bedeutung für die genannten Länder entfernt, sind auch überzeugt, daß der jetzige Aufschwung des christlich-sittlichen Geistes in dem Urtheil über die Sklaverei und über die immer verderblicher um sich greifende Gesetzgebung und Praxis gegen die Sklaven vornehmlich der mächtigen, tiefen Erweckung des Gewissens in Nordamerika zu danken ist. Auch bei uns in Deutschland fehlt es nicht an Gleichgültigkeit, Tod, Unglauben in den Massen, und alle lebendigen Glieder der Kirche müssen einen neuen religiösen und sittlichen Aufschwung zumal im Blick auf die ernstesten nahenden Zeiten ersehnen und hoffen. Die ordentlichen Mittel werden, wie die gefahrlosesten, so die auf die Dauer gesegnetsten bleiben, wozu auch die Wege gehören, die der Herr Verf. zum Theil andeutet und die auch bei uns mehr, als er zu wissen scheint, in gebiegener Erbauungsliteratur, in Blichern, Zeitschriften u. s. w. für verschiedene Stände schon betreten sind. Revivals, wahre Erweckungen, können und dürfen wir nicht machen. So anmaßend die Meinung ist und so schwachgläubig, das Evangelium habe seine Macht über die Massen für immer verloren und könne sie nicht wieder erhalten nach Gottes Rathschluß,

hat meinen ganzen Beifall ¹⁾. Es läßt sich bestimmt voraussehen, daß diese Correspondenz für beide Theile von großem Segen sein kann. Den Kirchen des einen Landes kann die Bekanntschaft mit dem, was in den Kirchen des andern Landes geschieht, zur Belehrung und heilsamen Aufmunterung dienen. Damit aber dieser Zweck erreicht werde, müßte der eine Theil das Gute von dem anderen nehmen, alles Andere bei Seite lassend. Wir wollen einander in den Vorzügen und keineswegs in den Fehlern nacheifern.

In England gehen gegenwärtig zwei große Bewegungen neben einander her, die eine zur Beförderung, die andere zur Bekämpfung des wahren Christenthums. Die erste besteht in einem sehr weit ausgedehnten und täglich zunehmenden Erwachen der religiösen Interessen zunächst und hauptsächlich unter der Hefe des Volks, aber theilweise auch unter den Mittellassen, ja unter den Reichen und unter dem Adel. Besondere Repräsentanten dieser Bewegung sind Männer wie Spurgeon, der bei seinen sonntäglichen Predigten in der großen Hauptstadt und bei vielen Besuchen auf dem Lande Tausende aus dem Volk zur Predigt des göttlichen Wortes versammelt. Auf den höchsten Punkt ist jedoch diese Erweckung ohne Zweifel in der Provinz Ulster in Irland, in welcher ich wohne, gestiegen. Die Frage nach dem, was zur ewigen Seligkeit gehört, erregte wohl kaum in irgend einem Land oder zu irgend einer Zeit ein tieferes Interesse, als in vielen Theilen dieser Provinz in dem letzten Jahre. Ich kann gemäß einer genauen Bekanntschaft mit dem Thatbestand versichern, daß diese Erweckung sich im Verlauf der Zeit als vollkommen echt bewährt. Das

weil das Ende nahe sei: so wenig dürfen wir auf eine Methodik, um eine Ausgießung des heil. Geistes herbeizuziehen, unser Vertrauen setzen, sondern es wird im Hause besser stehen, wenn, um mit Luther zu reden, ein Jeder einfach und eifrig seine Lection treibt. Die unsrige ist die Wissenschaft im Dienste der Kirche, deren diese auch zu einer Neubelebung nicht entbehren kann, am wenigsten in Deutschland. Denn nach unserer geistigen Organisation läßt die Wissenschaft im Guten und Schlimmen, eine Macht aus auch für religiöse Fragen, von der man sich in Großbritannien schwerlich eine Vorstellung macht. Wir müssen erst den klaren, vollen und tiefen Gedanken einer Sache haben, bevor wir zum Handeln entzündet werden.

¹⁾ Dieser hatte, einer Aufforderung aus England folgend, ein Schreiben über die Lage der theologischen Dinge in Deutschland verfaßt, das im Evangelical Christendom, Apr. 1860, englisch erschien, und worin er sich besonders über die Frage verbreitete, welchen Nutzen ein erneuter theologischer Verkehr zwischen beiden Ländern haben könnte. Zur Vermittelung solchen Verkehrs hat sich in London ein Comité gebildet.

Dorner.

religiöse Interesse verbreitet sich zwar nicht mehr mit der gleichen Schnelligkeit wie früher, gewinnt aber an Tiefe und Dauerhaftigkeit. Während des letzten Winters wurden beinahe in jeder Straße unserer Stadt und in jedem Dorf mit 30 oder 40 protestantischen Familien wöchentliche Gebetsversammlungen gehalten. In diesen Versammlungen herrscht vollkommene Ruhe und der Geist tiefer Andacht ist über dieselben ausgegossen. In diesen wöchentlichen Versammlungen, in den öffentlichen Gottesdiensten und Predigten am Sonntag, sowie durch die Betrachtung des göttlichen Wortes und durch Gebet zu Hause suchen die Gläubigen an Erkenntniß und an Gnade zuzunehmen, während das Werk der Bekehrung sich von einer Familie zur anderen, von einem Individuum zum anderen in aller Stille weiter ausdehnt. Während hier in Ulster die religiöse Erneuerung plötzlich im Sommer 1859 geschah, hat sich dieselbe in England und Schottland seit vielen Jahren auf langsamem Weg entwickelt. Ich erlaube mir die Ansicht auszusprechen, daß die Mitglieder der deutschen Kirchen diesem Zug unseres öffentlichen Lebens besondere Aufmerksamkeit zuwenden sollten.

An Gelehrsamkeit stehen unsere Theologen den deutschen durchschnittlich nach. Ich werde sogleich zeigen, daß wir zur Vertheidigung der Wahrheit in unserem Vaterland aus der Waffenrüstung der deutschen Theologen die Waffen entlehnen müssen. Aber es scheint mir, daß die christlichen Männer Deutschlands in ihrer Arbeit und in ihrem Gebet darnach trachten sollten, daß auch ihrem Volk eine religiöse Erweckung zu Theil werde, ähnlich derjenigen, mit welcher der Herr das Volk unserer Königreiche gesegnet hat. Wenn etwa Jemand befürchten sollte, dieses Werk könnte das Ansehen und die Stellung der Geistlichen in irgend einer Weise beeinträchtigen, so kann ich von mir und von Allen, die die Erweckung mitangesehen haben, die bestimmte Ueberzeugung aussprechen, daß das Amt und die Thätigkeit der Prediger nirgends so hoch geschätzt wird, als in den Districten, die von der Erweckung heimgesucht wurden. Als Hauptmittel für die Erzeugung, Pflege und Förderung dieses religiösen Lebens haben wir neben der Verkündigung des göttlichen Wortes in der Kirche eine sehr ausgedehnte religiöse Literatur in populärer Form. Auch dieser Punkt verdient die Aufmerksamkeit der deutschen Kirchen in hohem Grade. In Deutschland werden die theologischen Bücher von den Gelehrten und größtentheils für die Gelehrten geschrieben; hinsichtlich solcher Werke stehen wir den Deutschen bedeutend nach. Aber es ist ein großer Vortheil, daß viele unserer besten Theologen öffentliche Vor-

lesungen halten und theologische und religiöse Bücher in einem so klaren und verständlichen Stil schreiben, daß nachdenkende Leute aus jeder Klasse der Gesellschaft sie verstehen können und dadurch veranlaßt werden, sie zu lesen. Dann haben wir viele Schriftsteller, welche, ohne gerade eine bedeutende Gelehrsamkeit zu besitzen, für die große Masse des Volks über die verschiedensten religiösen Gegenstände theoretischer und praktischer Art, vorzügliche Bücher, Erzählungen, Biographien, Predigten und Abhandlungen schreiben, von denen nicht wenige mit großer Beredsamkeit verfaßt sind und manche eine höhere poetische Begabung verrathen. So wird unter dem Volk eine gesunde und echt christliche Literatur verbreitet, welche gegen die Sophismen ungläubiger Philosophen und Gelehrten zeugt, und unter dem ganzen Volk eine praktische Bekanntschaft mit der menschlichen Natur verbreitet, so daß ihm die geistreichen Gedanken des Unglaubens als lächerlich erscheinen. Einige dieser Bücher wurden im Laufe einiger weniger Jahre in 10=, 20= bis 50,000 Exemplaren verkauft und manchmal wird wohl dasselbe Werk an einem unserer ruhigen Sonntage im Palast der Königin und in den niedrigsten Hütten der Arbeiter und Handwerker gelesen. Die am meisten charakteristische Literatur dieser Art ist in den wohlfeilen Zeitschriften vertreten, die wöchentlich oder monatlich erscheinen und unter Reichen und Armen viel religiöse Belehrung verbreiten. Die zwei Blätter *Christian Treasury* und *Family Treasury* haben, so viel ich weiß, je über 20,000 Abonnenten, und *Good Words*, welche erst vor kurzer Zeit gegründet wurden, haben beinahe dieselbe Zahl. Diese Zeitschriften werden von Hunderttausenden von Familien in ganz Großbritannien und in vielen Theilen Irlands mit größter Begierde gelesen und tragen für die intellectuelle und religiöse Bildung der Bevölkerung die geeignetsten Früchte.

Gleichzeitig mit dieser sehr weit verbreiteten Erweckung unter der Masse des Volks und neben derselben entwickelt sich aber eine sehr starke dem Christenthum feindliche Bewegung, welche von religiösen Gliedern unseres Volkes, die in einer ganz anderen Sphäre leben, kaum beachtet wird, welche aber leider auf unsere Jugend einen bedeutenden Einfluß ausübt. Theilweise ist diese Partei zum offenen Unglauben vorgeschritten. Ihr Hauptorgan ist die *Westminster Review*. Wir sollten den Deutschen keine Vorwürfe wegen der Tübinger Schule machen, denn in unserem Land bildet sich eine Schule von gleich schlimmem Charakter. Die *Westminster Review* erscheint vierteljährlich

und wird in allen öffentlichen Bibliotheken, sowie in allen Clubs und Lesezimmern gehalten. Der Grund dieser weiten Verbreitung des Blattes liegt in kurzen und klaren Artikeln desselben, welche zwar keineswegs tief oder gelehrt sind, aber zu jeder Zeit solche Gegenstände behandeln, die ein allgemeines Interesse erwecken, und über jedes bedeutende Werk, das in England oder auf dem Continent erscheint, kurze kritische Notizen geben. Durch seine allgemeine Verbreitung wird es diesem Blatt möglich, den jungen Leuten unseres Landes religiöse Zweifel beizubringen. Beinahe in jeder Nummer ist ein Artikel, der irgend eine Fundamentalwahrheit der natürlichen oder geoffenbarten Religion oder ein bei den Christen beliebtes Buch oder ein Dogma angreift. Aber die gefährlichsten Artikel desselben sind diejenigen, in welchen es Bücher für oder gegen das Christenthum bespricht. Von den ersteren spricht das Blatt immer mit Verachtung und sucht mit der größten Schärfe ihre Mißgriffe und Schwächen auf. Besonders werden alle Zugeständnisse, welche Prediger und erklärte Vertheidiger des Christenthums zu Gunsten des Unglaubens oder gegen die Genauigkeit der Bibel machen, mit der größten Geschicklichkeit benutzt. Auf's sorgfältigste wird Alles, was von dem Unglauben Deutschlands oder Englands gegen die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift vorgebracht wird, angeführt, und nie werden die Leser benachrichtigt, daß diese Einwendungen widerlegt worden sind. Einige der tüchtigsten Mitarbeiter der Review sind Nachfolger des Auguste Comte in Frankreich und glauben an nichts als an die den Sinnen unterliegenden Phänomene oder im besten Fall neben diesen noch an flüchtige Seeleneindrücke. Diese Männer haben viel dazu beigetragen, den sogenannten „Positivismus“ Comte's in England bekannt zu machen; sie ergreifen begierig die Ansichten von Männern wie Vogt und Moleschott in Deutschland, wornach es nichts in der Welt giebt, als Kraft und Stoff, sowie die Theorie von Darwin über den Ursprung der Arten (*Species*). Während sie im Allgemeinen der Richtung des Utilitarismus und des Sensualismus huldigen, benutzen sie jedes Mittel, um gegen das Christenthum anzukämpfen. Sie wiederholen beharrlich Alles, was die Tübinger Schule gegen die Authenticität und Inspiration der Schrift vorgebracht hat, und erwähnen mit keinem Wort die Widerlegungen der bedeutenden Theologen Deutschlands. Auf jede Weise suchen sie ihren Hauptzweck zu befördern. Wenn irgend ein ehrgeiziger Jüngling in die Schlingen der Hegel'schen Philosophie gefallen ist, so nehmen sie recht gern hochfliegende idealis-

stische oder pantheistische Artikel von ihm auf, wenn sie nur mit kühner Entschiedenheit und einiger wissenschaftlicher Tüchtigkeit geschrieben sind.

Die Westminster Review ist übrigens nicht das einzige Blatt, welches diese Bewegung vertritt; andere dienen demselben Zweck, gehen jedoch nicht ganz so weit. Die National Review, das Organ der unitarischen oder socinianischen Partei, ist zwar vom Unglauben der Westminster Review weit entfernt und keineswegs zu jenem niedrigen Sensualismus oder Utilitarismus geneigt, nimmt aber Artikel gegen die Inspiration und historische Genauigkeit der Schrift gern auf. Auch dieses Blatt wird wegen seiner bedeutenden literarischen Vorzüge sehr viel gelesen. Ferner arbeiten manche Geistliche der anglicanischen Kirche, meist Mitglieder der Universität Oxford, sei es absichtlich oder unabsichtlich, auf den gleichen Zweck hin. Die Commentare des Professors Jowett, die Untersuchungen über die Einheit der Welt von dem kürzlich verstorbenen Prof. Baden Powell und ein erst kürzlich erschienener Band von Abhandlungen (Oxford Essays) beruhen — vielleicht ohne daß die Verfasser selbst sich dessen bewußt sind — ebenso gewiß auf dem System des Deismus, wie die kritischen und philosophischen Speculationen der deutschen Rationalisten am Schluß des letzten Jahrhunderts, und führen nach den Gesetzen logischer und historischer Consequenz zu einer vollkommenen religiösen Negation, ähnlich dem Standpunkt von Strauß und Feuerbach in Deutschland. Ich möchte keineswegs den Eindruck hervorrufen, als ob diese Partei zahlreich sei, im Gegentheil, sie bildet eine verhältnißmäßig kleine Schule, innerhalb welcher aber ein Mitglied das andere auf's sorgfältigste unterstützt. Durch ihre literarische Tüchtigkeit und eine sehr eifrige Thätigkeit stiften sie viel mehr Schaden, als die religiöse Welt Großbritanniens nur entfernt ahnt. Sie werden jedoch auch energisch bekämpft. Die Britische Vierteljahrschrift (British Quarterly Review) welche die non-conformistische Partei Englands vertritt, widmet diesem Gegenstand große Aufmerksamkeit. Andere Journale, welche von Zeit zu Zeit Entgegnungen gegen die Angriffe der Ungläubigen veröffentlichen, sind: das Quarterly Review, das Organ der conservativen Partei der Staatskirche, North British Review, welches von den Presbyterianern Schottlands, namentlich von der freien Kirche, unterhalten wird; London Review das Organ der Methodisten, und der Eclectic, ein anderes Organ der Nonconformisten. Um die Einwendungen der Ungläubigen

zu widerlegen, müssen die britischen Schriftsteller sich der Waffen bedienen, welche die großen Theologen Deutschlands in dem Kampf gegen den Rationalismus gebrauchten. Es ist erfreulich, daß nicht wenige der talentvollsten Studirenden der Theologie gerne ein oder zwei Jahre auf einer der bedeutenderen deutschen Universitäten zu bringen und sich so auf den Kampf in unserem Vaterland vorbereiten, zu welchem wir wohlgebildeter und disciplinirter Streiter bedürfen.

Die Einen der bisher erwähnten Gegner des Christenthums leugnen bestimmt, daß die Schrift göttliche Offenbarung enthalte. Andere bekennen eine große Hochachtung vor der Schrift, und zwar ist es ihnen hiermit nach meiner Ansicht Ernst, sie vermischen aber die Lehre der Schrift mit fremdartigen Elementen. Sie können nicht als Rationalisten bezeichnet werden; legen sie doch in religiösen Dingen keinen Werth auf die Logik und den logisch raisonnirenden Verstand. Ich pflege sie Intuitionalisten zu nennen. Sie finden in der menschlichen Natur nicht bloß die Sinne und die Sinneneindrücke, sie betrachten als das Höchste im Menschen das Gefühl oder die Intuition. So weit ihre Richtung auf einen Stifter zurückgeht, ist Coleridge der Urheber derselben, welcher seinerseits Schelling und der deutschen Philosophie seiner Zeit vielfach folgte. Ihre Ansichten und ihre Methode, dieselben zu entwickeln, sind denen einiger deutscher Theologen nicht unähnlich, welche vor 30 Jahren den Einfluß Schleiermacher's erfuhren und doch einige der Hegel'schen Principien annahmen. Dabei trägt aber ihre wissenschaftliche Thätigkeit ganz den englischen Charakter und ist nicht so systematisch und gründlich wie die wissenschaftlichen Arbeiten der Deutschen. Ihre Ansichten haben unter einigen independentischen (congregationalistischen) Geistlichen Englands Anklang gefunden, ihr Hauptsitz aber ist unter den jüngeren Theologen in Oxford und Cambridge.

Ein bedeutender deutscher Theolog, ein scharfer Gegner der Evangelischen Allianz, hat sich in die Meinung hineinräsonnirt, daß die hochkirchliche Richtung und der Puseyitismus Oxfords ein heilsames Gegengewicht gegen den Rationalismus in England bieten könnten. Hierin täuscht er sich gewaltig. Die Reaction gegen die mittelalterliche Richtung Oxfords hat einen Intuitionalismus erzeugt, welcher ganz ebenso gefährlich ist, wie der kalte Rationalismus des vorigen Jahrhunderts. In Oxford giebt es kaum einen begabten Jüngling, der dem Puseyitismus ergeben wäre. Der Puseyitismus zählt noch geistig bedeutende Persönlichkeiten unter seinen Anhängern,

aber diese stehen sämmtlich im reiferen Alter oder sie sind darüber hinaus. Von Leuten jüngeren Alters sind ihm bloß romantische Damen oder Herren von weiblichem Charakter ergeben. Aber nicht wenige der jungen Männer in Oxford und Cambridge hängen ganz und gar dem Intuitionalismus an, und Spuren ihrer Ansichten finden sich in einer Wochenschrift von großer literarischer Bedeutung und noch größeren Ansprüchen, im „Saturday Review," welches das Organ der jüngeren Generation in Oxford und Cambridge ist. Aber an demselben Ort, wo diese Ansichten herrschen und sich immer mehr ausbreiten, ist ein bedeutender Gegner gegen sie aufgetreten. Ich meine Dr. Mansel von Oxford, Verfasser mehrerer sehr tüchtiger und gelehrter philosophischer Werke, worunter die Einleitung zur Logik und seine Metaphysik. Sein bedeutendstes Werk aber sind die Bampton-Vorlesungen „über die Schranken der religiösen Speculation“. Dieses Buch erlebte, was bei einem wissenschaftlichen Werk etwas ungemein Seltenes ist, innerhalb anderthalb Jahren vier Auflagen und wurde von Geistlichen und denkenden Laien in ganz Großbritannien mit großer Aufmerksamkeit gelesen. An Gelehrsamkeit kommt Dr. Mansel den besten deutschen Philosophen und Theologen gleich. Sein Buch ist mit außerordentlicher Feinheit und logischer Schärfe geschrieben; in vielen Theilen zeichnet es sich auch durch eine warme und feurige Beredtsamkeit aus, welche den Leser in angenehmer Weise über die trockensten Untersuchungen hinüberführt.

Um die Argumentation Dr. Mansel's zu verstehen, muß daran erinnert werden, daß, als Cousin im Jahr 1828 seine vorzügliche Schrift „Cours de Philosophie" veröffentlichte, dieselbe von einem bedeutenden schottischen Philosophen, Sir William Hamilton (nachher Professor der Logik und Metaphysik an der Universität Edinburgh), in einem Artikel der Edinburgh Review (October 1829) kritisiert wurde, welcher in Hamilton's Discussions on Philosophy vom Jahr 1852 abgedruckt ist. In diesem Artikel untersucht er die Ansichten Kant's, Schelling's und Cousin's über das Unbedingte und kommt zu dem Resultat, daß das Unbedingte unerkennbar und unbegreiflich ist, da es seinem Begriff nach die Negation des Bedingten sei, welch' letzteres allein positiv erkannt und begriffen werden könne. Während der letzten 20 Jahre wurde dieser Artikel in England allgemein als triumphirende Entgegnung auf jede Form des transscendentalen Idealismus citirt.

Sir William Hamilton bildete sich eine Schule von bedeutenden

Anhängern in Schottland, und einige hochgestellte Männer in Oxford haben, wenn sie ihm auch nicht ganz folgen, viele seiner philosophischen Grundsätze angenommen. Besonders hat Dr. Mansel die Lehre Hamilton's vom Unbedingten auf die Theologie angewendet, indem er mit Hülfe derselben den Dogmatismus und den Rationalismus auf Einen Schlag vernichten zu können glaubt, von welchen Systemen das eine die Vernunft in Uebereinstimmung mit der Offenbarung und das andere die Offenbarung in Uebereinstimmung mit der Vernunft bringen wolle. Um seinen Zweck zu erreichen, untersucht er zuerst die Fundamentalbegriffe der rationalen Theologie: das Absolute, das Unendliche, die erste Ursache, um zu zeigen, daß diese Begriffe an inneren Widersprüchen leiden, und sucht daraus den Schluß zu ziehen, daß alle Versuche, eine metaphysische Theologie zu construiren, mißlingen müssen. Er untersucht sodann die speculative Theologie vom psychologischen Gesichtspunkt aus und beweist die Unmöglichkeit derselben aus der Abhängigkeit alles menschlichen Erkennens von gewissen Bedingungen. Eine dieser Bedingungen des Erkennens ist die Unterscheidung zwischen einem Gegenstand und dem anderen. Hierin liege die Gebundenheit an endliche Schranken und deßhalb die Unmöglichkeit das Unendliche zu begreifen. Die zweite Bedingung ist die Unterscheidung des Subjects vom Object, und hieraus folge die Unmöglichkeit, das Absolute zu begreifen. Die dritte Bedingung ist die Zeit, Succession und Dauer, woraus sich die Unmöglichkeit ergebe, die Schöpfung zu verstehen, wie die endliche Existenz sich als ungeschaffen zu denken. Die vierte Bedingung ist die Persönlichkeit, welche eine Beschränkung und deßwegen unfähig ist, das Unendliche darzustellen. Er untersucht die zwei Hauptquellen der religiösen Erkenntniß, das Gefühl der Abhängigkeit und das der Gebundenheit an das Sittengesetz (moral Obligation), sucht aber zu beweisen, daß unsere religiöse Erkenntniß nur relativ und nicht speculativ sei. Er verweilt sehr lange bei dem Unterschied zwischen der relativen und speculativen Wahrheit und will hieraus erklären, warum alle Lehren der natürlichen und geoffenbarten Religion für uns Geheimnisse sind. Das komme daher, daß unsere Erkenntniß nur relativ ist. Er sagt sogar, die Sittlichkeit sei, so weit sie uns bekannt sei, nicht absolut, sondern relativ, und kommt zum Resultat, das Geschäft der Philosophen sei nicht, das absolute Wesen Gottes zu enthüllen, sondern uns selbst und die Schranken unserer geistigen Fähigkeiten erkennen zu lehren, weshalb wir nur um so

demüthiger die Wahrheit der inspirirten Schrift annehmen müssen. Es wäre nicht am Platz, wenn ich das Werk in diesen Blättern genauer kritisiren wollte. Ich habe in der North British Review vom Februar 1859 meine Meinung ausgesprochen. Die Philosophie Hamilton's und die Anwendung derselben auf die Theologie scheint einen zu negativen und destructiven Charakter zu haben. In meinem neulich erschienenen Buch über „die Intuitionen des Geistes“ folgte ich einer etwas verschiedenen Methode. Ich suchte auf inductivem Weg zu ermitteln, wie viel Wahrheit in unseren angeborenen Erkenntnissen, Ueberzeugungen und Urtheilen liegt, und wie sich dieselben zur religiösen Wahrheit verhalten.

Dr. Mansel scheint mir die menschliche Erkenntnißfähigkeit so sehr beschränkt zu haben, daß wir nicht einmal eine richtige Grundlage für gewisse große Wahrheiten, die die Bibel voraussetzt, bekommen können, womit wir jener inneren Betweise für die Wahrheit des Christenthums, welche die Apologeten gewiß mit Recht vorbringen, beraubt wären. Besonders zweifle ich, ob er Recht hat, wenn er unsere sittlichen Grundsätze nur für relativ wahr erklärt. Wenn sie auch nicht absolut wahr sind, so müssen sie doch wenigstens positiv sein. Zugleich halte ich aber das für einen großen Vorzug des Buchs, daß mit unübertrefflicher Schärfe gezeigt wird, wie wir uns in Unklarheit und Schwierigkeiten verwickeln, so oft wir, die wir nur theilweise erkennen, Behauptungen aufstellen, als ob wir das Ganze wüßten, und daß diejenigen, welche eine speculative Theologie mit den Ideen des Unendlichen und der ersten Ursache construiren wollen, in absolute Widersprüche gerathen.

Dieses Buch wurde eingehender als irgend eins von denen, die in den letzten Jahren in England erschienen, kritisirt. Die ganze focinianische und die intuitionalistische Schule bekämpften es. Besonders schrieb Friedrich Maurice zur Bekämpfung desselben eine Reihe von Predigten mit angehängten Briefen unter dem Titel: „Was ist die Offenbarung?“ Das Buch hat, wie alle Arbeiten von Maurice, viele literarische Schönheiten, verräth besonders viel Gefühl und eine poetische Einbildungskraft. Seine Einwendungen gegen Dr. Mansel sind oft scharf und scheinen mir im Gegensatz gegen seine übertriebene Beschränkung der menschlichen Erkenntnißfähigkeit gerecht zu sein. Aber er ist kein consequenter Denker. Es fehlt in allen seinen Werken an einer genauen kategorischen Bestimmung seiner Ansichten. In seinen zahlreichen theologischen Werken hat er gewisse fundamentale Wahr-

heiten der heiligen Schrift bei Seite gelassen, und besonders glauben Manche, er habe die Lehre von der Versöhnung durch das Blut Christi aufgegeben ¹⁾. In dem angeführten Werk ist sein Zweck, zunächst negativ einige Behauptungen von Dr. Mansel zu widerlegen und dann positiv zu zeigen, daß der unendliche Gott sich dem Menschen in der Natur und der Schrift wahrhaftig geoffenbart hat. Dieß hat nun Dr. Mansel nicht geleugnet, seine Behauptung war bloß, das auf diesem Weg Geoffenbarte könne gemäß der Natur unserer Fähigkeiten nur relativ und nicht absolut sein. Dr. Mansel antwortete Maurice in einer sehr umfangreichen Broschüre mit dem Titel: „Untersuchung der Angriffe des Rev. Maurice“, worauf Maurice in einem Buch, betitelt: „Zweite Folge der Frage: Was ist Offenbarung?“ entgegnete. In diesen zwei Streitschriften wurde die Hauptfrage um Weniges weiter gefördert, indem sich die Kämpfenden bloß gegenseitig Inconsequenzen und falsche Auffassungen anderer Schriften und Systeme vorwarfen. Zum Schluß dieses Berichtes habe ich noch beizufügen, daß Einige ähnliche Gesichtspunkte über theologische Wahrheit mit Dr. Mansel haben, ohne aber die scharfe Beschränkung der menschlichen Vernunft zu billigen. Dieß ist besonders der Standpunkt Dr. Young's in seinem Werk „the Province of Reason“.

In dieser unvollkommenen Skizze habe ich unseren deutschen Brüdern einen Einblick in unsere Verhältnisse zu geben gesucht, sowohl nach der guten als nach der schlimmen Seite. Unsere philosophische und theologische Thätigkeit mag der Deutschlands nicht gleich kommen, dennoch fehlt es uns nicht an tüchtigen Schriftstellern, die das Christenthum vertheidigen, noch an denkenden Lesern, die ihre Schriften mit Begierde benutzen. Unser Hauptvorzug aber liegt in dem neu erwachten religiösen Leben und in den Mitteln, welche zur Erhaltung, Fortpflanzung und Stärkung dieses Lebens angewendet werden, unter welchen Tüchtigkeit der Predigt obenan steht, an vielen Orten mit gewissenhafter Seelsorge verbunden, die zweite Stelle aber eine populäre, keineswegs oberflächliche Literatur einnimmt.

¹⁾ Christi Tod ist ihm Liebesopfer, wodurch er unsern Opfersinn entzündet, was an Sarterius, aber auch an Schleiermacher erinnert. D. Reb.

Die Mansel-Maurice'sche Controverse

von

Dr. J. A. Dorner.

Unsere Jahrbücher haben von Anfang an in ihr Programm die Besprechung wichtiger theologischer Erscheinungen des Auslandes aufgenommen, und da ohne Frage der in vorstehendem Sendschreiben erwähnte Streit sowohl durch seinen Gegenstand, als durch die theologische Stellung der Hauptsprecher ungewöhnlich bedeutungsvoll ist, so nehmen wir ihn hiermit auch unsererseits um so mehr auf, als jetzt nach manchen Anzeichen die englische Theologie an einem Punkt angelangt ist, der für sie eine Krise herbeiführen dürfte. Wenn wir dabei uns nicht bloß referirend verhalten, sondern in der Debatte als einer gemeinsamen das Wort nehmen, so liegt die Berechtigung dazu nicht bloß in directer Einladung, welche von englischer Seite an die Redaction dieser Jahrbücher ergangen ist, auch nicht bloß in dem deutsch-patriotischen Interesse, sofern dieser Streit durch namhaften, wachsenden Einfluß der deutschen Theologie in England mitveranlaßt scheint und von Einer Seite her zu einem entschiedenen Kampfe gegen sie geworden ist ¹⁾, sondern was vornehmlich zur Theilnahme an diesem Kampfe einladen muß, das ist der Umstand, daß die englische Theologie hier einen Punkt erreicht hat, an welchem sie und die deutsche Theologie einander wieder gegenseitig verständlich und förderlich werden können.

Der besagte Streit betrifft eine principielle Frage von unendlicher Tragweite für den ganzen Bestand der Theologie, ja des Protestantismus, die Frage über das Verhältniß, um es in deutscher Weise auszudrücken, zwischen Glauben und Wissen. Der Professor der Moral und Metaphysik Henry Longueville Mansel am Magdalenen-College zu Oxford hat in acht Vorlesungen im J. 1858 die Grenzen des religiösen Denkens geprüft. Wie seine Schrift ²⁾

¹⁾ M'Cosh, der ihr keineswegs feindlich gesinnt ist, redet doch von einer Teutonic invasion.

²⁾ The Limits of religious Thought examined in eight lectures preached before the University of Oxford in the year 1858 on the foundation of the late Rev. John Bampton; ed. 4. 1859.

mit ganz ungewöhnlichem Interesse in England aufgenommen ist, meldet uns im Vorstehenden Herr Prof. M'Cosh. Wenn uns Deutsche so viele Producte englischer Theologie deshalb wenig fördern, weil sie so häufig in popular-theologischer Rede sich bewegen und als allgemein zugestanden behandeln, was gerade einer theologischen Feststellung bedürfte, oder, wenn sie auf Beweise sich einlassen, oft für unser Bedürfnis der überzeugenden Kraft ermangeln, da sie nach Art unseres alten biblischen Supernaturalismus eine überwiegend formelle und historische Apologetik betreiben, damit aber ein Wissen zu gewinnen meinen, das für uns noch keines ist: so verdient es unsererseits vor Allem rühmliche Anerkennung, daß Mansel einen strengeren Begriff von Wissen kennt und kritisch handhabt. Bis auf einen gewissen Grad mit der neuen deutschen Philosophie und Theologie, wenigstens bis etwa in den Anfang der vierziger Jahre, vertraut (freilich Schleiermacher und Hegel als wesentlich gleich behandelnd und die Herrschaft des letzteren bei uns noch voraussetzend), ferner durch eine strenge logische Disciplin — die des schottischen Philosophen Sir William Hamilton — geschult, hat er sein Werk mit einem Worte des Prof. Fraser (Essays in philosophy) eröffnet: „Der theologische Kampf dieses Zeitalters in allen seinen bedeutenden Phasen wendet sich zu dem philosophischen Problem der Grenzen des Erkennens und der wahren Theorie von dem menschlichen Nichtwissen.“ Er will dieß Bedürfnis mit seinem Buche insoweit befriedigen, daß er zeigt, welche Grenzen für die Construction einer wissenschaftlichen Theologie mit der Constitution und den Gesetzen des menschlichen Geistes nothwendig als gegeben anzusehen sind. Er beabsichtigt, die Kantische Kritik der Vernunft, die auf halbem Wege stehen geblieben sei, zu vervollständigen nach der ethischen und religiösen Seite.

Sein Resultat ist zwar, wenn wir es anticipiren, daß es von Gott und göttlichen Dingen nicht bloß bis jetzt kein Wissen gebe, sondern daß es nach der Organisation des menschlichen Geistes keines geben könne. Aber es ist vermöge einer höheren Idee von Wissen und, wie der Verfasser will, im Interesse der Selbstständigkeit des religiösen Gebietes (der Welt der Offenbarung, besonders der heil. Schrift), ja seiner Vertheidigung gegen überhandnehmende Zweifel, daß er jene These zu begründen sucht.

Es konnte nicht fehlen, daß die logische Schärfe und die Eindringlichkeit der Sprache des von seinem Gegenstand erfüllten und für ihn begeisterten Verfassers einen großen Eindruck auf die Gemüther

machte, wenn auch einen entgegengesetzten auf einen sehr großen Theil des englischen Publicums. Nach der Vorrede zur vierten Ausgabe, S. V—XI, zu urtheilen, war der Eindruck überwiegend ein sehr günstiger. Es kam dem Verfasser auch eine besonders günstige Disposition des früher so speculativen (man denke an Anselm, Duns Scotus, ja noch an Berkeley), seit lange aber von Speculation und jeglichem Vertrauen auf sie abstrahirenden englischen Geistes zu Statten. Dieser englische Geist hat von Butler's Analogy bis zu Paley's apologetischen Schriften, die lange für unübertrefflich galten, sich in empirischen Beweisen aus Naturanalogien und historischen Zeugnissen befriedigt ¹⁾. — War durch solche Beweise die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift dem verständigen Denken empfohlen und der Widerspruch gegen sie im Einzelnen thunlichst widerlegt, so wurde summarisch und ohne Weiteres der Inhalt der heil. Schrift und die Pflicht, ihn zu glauben, für erwiesen erachtet. Aber jene classischen Werke englischer Apologetik, zum Memorirstoff geworden, versagten allmählich ihre Dienste. Man machte die Erfahrung, daß die Jugend, wenn sie gleich auf jeden Zweifel eine Antwort aus jenen Werken eingelernt hatte, doch deshalb nicht zu einer inneren Sicherheit der Ueberzeugung gelangte, vielmehr die ungenügend befundenen Antworten der Apologetik, wie es zu gehen pflegt, den Zweifel herausforderten. Nicht importirter Unglaube deutscher Wissenschaft, sondern die innere Unkräftigkeit solcher Apologetik, deren Wirkungen uns ja auch aus Deutschland bekannt sind, vielleicht allerdings auch höher gewachsene Ansprüche an das, was sich für Wissen ausgeben will, in Verbindung mit der Kunde von den Arbeiten der deutschen biblischen Kritik, die durch Paley, Haldane, Gaussen in ihrem Gange sich nicht aufhalten ließ, bewirkten, daß eine andere Methode der Vertheidigung des Christenthums von dem christlichen common sense Englands verlangt zu werden begann. Hiervon, glauben wir, hatte Mansel einen gewissen Eindruck, und sein Werk constatirt nicht bloß eine neue Position des englischen Geistes (der uns so lange, einige ausgezeichnete Männer ausgenommen, unter denen wir nur Th. Arnold, J. Hare, Kingsley, Maurice und Trench, den Verfasser der Notes on Miracles und der Schrift über die Parabeln hervorheben, stationär geworden zu sein schien), sondern verspricht ihm auch eine auf ihn berechnete Be-

¹⁾ Vgl. die interessante Abhandlung von Böckler „über die neueste Physikotheologie der Engländer“ in dieser Zeitschrift, V, 4.

friedigung. Denn jene Position des keimenden Zweifels an dem wirklichen Wissen, das jene Apologetik gebe, wird von Mansel nicht bloß im Allgemeinen acceptirt, sondern er giebt dem Zweifel am Wissen eine viel allgemeinere Ausdehnung, sucht aber durch consequente Fortführung desselben bis hinein in das dogmatische und philosophische Gebiet dem englischen Geiste wieder die Stimmung zu geben, sich mit dem christlichen Glauben zu versöhnen und zu befriedigen. Er sucht durch streng logisches Denken vom eiteln Denken abzulenken und zum Glauben auf Grund der psychologischen Selbsterkenntniß zu führen. Und es scheint, es hat ihm an Beifall nicht gefehlt. Es sind nicht bloß die Trägen und Denksaulen, nicht bloß die Skeptiker oder Materialisten oder die Praktiker, denen seine Rede zusagt. Es sind auch fromme Gemüther, welche, erschreckt vor den Kühnheiten besonders deutscher Speculation, lieber anbeten als begreifen wollen; es sind die Männer, welche — den lebendigen Zug der Katholicität der Kirche im Herzen und bereit, Jedem, der Jesum Christum wahrhaft lieb hat, die Hand zu reichen, die gegenseitigen dogmatischen Schranken und Denominationen in unwesentlichen Stücken aber zu überschreiten — es nur willkommen heißen konnten, wenn ihnen ein in der That scharfsinniger Denker eine Theorie an die Hand gab, durch welche dem Glauben seine Einfachheit und Demuth gesichert, das Bemühen aber um bestimmtes dogmatisches Begreifen, diese Wurzel so vielen unseligen Streites, mit Einem Mal als widerspruchsvoll aufgedeckt und für immer gerichtet zu sein schien.

Aber auch an Widerspruch hat es nicht gefehlt, theils beruhend auf Mißverständnissen, welche die genannte neueste Vorrede abwehrt, theils von bedeutenderem Gehalt. Neben mehreren Reviews kommt für uns besonders das Werk von Maurice in Betracht, einem der ersten jetzigen englischen Theologen auch nach deutschem Maßstabe gemessen. Derselbe ist ein gründlicher Kenner der deutschen Philosophie und Theologie; seine Geistesart trägt das Gepräge anglicanischer Theologie, aber sein elastischer, in geschichtlichen Arbeiten über verschiedene Denksysteme geübter Geist, sein feiner, von einem poetischen und mystischen Hauch belebter Sinn, seine gewissenhafte Gerechtigkeit gegen geschichtliche Größen auf dem Gebiete des Geistes und sein unerschütterlicher Glaube an den Fortschritt des Werkes Gottes an der Menschheit befähigen ihn in ungewöhnlichem Maße, sich in fremde Ansichten hineinzuversetzen und das Beste in den Bestrebungen der

größten Männer herauszuerkennen und zu verwerthen, ohne sich, wie es den Kritikern von Profession so leicht ergeht, an Nebendingen zu stoßen, aber auch das tiefere Verständniß zu verschonen ¹⁾).

Wenn Maurice dem Standpunkt Mansel's scharf entgegentritt, so nimmt dagegen der Professor Dr. M'Cosh, in seinem Werke: *The Method of divine Government physical and moral*, ed. 5. 1856, und durch seine oben erwähnte Schrift: „Die geistigen Anschauungen 1860“, und in einer Recension in der *North British Review*, Febr. 1859, eine mittlere Stellung ein.

Wenn ich mir gestatte, den deutschen Leser in diese Verhandlungen näher einzuführen, so geschieht es allerdings in dem Bewußtsein, daß auch wir, in der gegenwärtigen Lage der Theologie, etwas in diesem Streite lernen können. Die neueste deutsche Theologie hat, wenn ich nicht irre, in weiten Kreisen eine Richtung eingeschlagen, die dem englischen Geiste, wie wir ihn seit Jahrhunderten kennen, sehr verwandt ist, ich meine eine überwiegend historische und empirische, sei es nun kritisch- oder thetisch-historische. Die nicht negativen Geister, wenn sie nicht in den Satzungen der Kirche ausruhen, vertiefen sich zwar in die heil. Schrift und fördern aus ihr und der Geschichte manches Schöne zu Tag. Aber sie vergessen häufig, daß sie damit zwar immer reiner biblisch-theologisch herausstellen können, was das ursprüngliche Christenthum war, aber für die Erkenntniß, daß es die Wahrheit ist, also für das eigentliche christliche Wissen damit noch nichts geleistet haben. Es hat sich in weitem Umfang auch in Deutschland ein Kleinmuth, eine Zaghastigkeit in Beziehung auf die Möglichkeit einer christlichen Wissenschaft der Geister bemächtigt: glücklich, wenn noch der Unterschied zwischen bloßer *fides historica* und dem wahren evangelischen Glauben bewußt vor Augen steht

¹⁾ Maurice ist Verf. des geistvollen, zwar etwas stark anglicanischen, aber im Geiste freier und hoher Katholicität, inniger und wahrer Kirchlichkeit geschriebenen Buches: *The Kingdom of Christ*, und der *Theological Essays*, ed. 2. 1853. Ferner hat er neben exegetischen Schriften über die Evangelien und die Briefe des Neuen Testaments geschrieben: *The doctrine of Sacrifice* 1854; *Ecclesiastical History*, sec. 1. 2. 1854; *The Religions of the World*; *Lectures on the Apocalypse* 1861 etc. Er hat eine Gegenschrist gegen Mansel unter dem Titel veröffentlicht: *What is Revelation? A Series of Sermons on the Epiphany*, to which are added letters to a student of Theology on the Bampton Lectures of Mr. Mansel. By the Rev. Frederick Denison Maurice, M. A. Chaplain of Lincoln's Inn (früher Professor der Theol. am Queen's College, London), 1859.

und wenigstens das Bemühen nicht rastet, den historischen Stoff der heil. Schrift und Kirchenlehre sich mit dem Gemüthe anzueignen! Was ein Anselmus, ein Augustinus, ein Athanasius wollten und gaben — christliche Speculation — ist Vielen jetzt entweder ein überflüssiges, müßiges oder ein überschwengliches, die menschlichen Kräfte überschätzendes Unterfangen. Ja schon zeigt sich auch die hybride Form der Theologie, daß man uns Geschichte für Dogmatik giebt und sich zu bereden sucht, die heil. Schrift und das Christenthum wolle uns keine Gotteserkenntniß geben, sondern nur Kunde von dem, was Gott vor Zeiten gethan, als ob das rein Vergangene, wenn es nicht lebendige, sich verjüngende Gegenwart ist, vom Gemüthe könnte wirklich so assimilirt werden, daß es davon eine *fides* im evangelischen Sinne gäbe, oder als ob, wenn die Thaten Gottes in der Vergangenheit wirklich können zu einem gewissen Wissen des christlichen Bewußtseins werden (sie können es aber nur, wenn in ihnen etwas Ewiges zur Offenbarung kommt, wenn die Thaten Gottes sich immer zu verjüngen im Stande sind), als ob, sage ich, damit nicht schon von selbst ein Anfang des Wissens von ewiger Wahrheit, ein *germinales* Wissen gegeben sei, das, wenn es da ist, nicht ohne Verantwortung unentfaltet gelassen bleibt. In dieser Hinsicht nun, meine ich, kann es auch bei uns zur lustreinigenden Krise gedeihen, wenn wir uns wieder einmal — sei es auch an einem englischen Spiegelbilde — besinnen mögen, was die Folge jenes Verzagens an wirklicher christlicher Erkenntniß sein müßte, nämlich das Aufgeben aller Theologie, die den Namen verdient.

Bevor wir nun aber den *status causae* der genannten Controverse vorlegen, scheint es zum vollen Verständnisse des Folgenden noch erforderlich, mit dem genannten Philosophen Sir William Hamilton einige Bekanntschaft zu machen. Denn von den Ueberzeugungen, die durch sein Philosophiren in einer zahlreichen Schule sich gebildet haben, ist ohne allen Zweifel diese Bewegung größtentheils ausgegangen, da er auch unter Theologen eine große Zahl von Verehrern hat.

W. Hamilton, vor wenigen Jahren (1856) verstorben, steht mit der schottischen Schule (Reid, Beattie, Stewart) zwar in Zusammenhang, aber ihre empirisch-psychologische Methode hat sich bei ihm einerseits geschärft, andererseits dergestalt verengt, daß er mehr zu Hume's kritischen Untersuchungen zurücklenkt. Hatte jene Schule alle psychologischen Phänomene, besonders auch die des Gefühls- und Gemüthslebens, zu beobachten und zu würdigen gesucht, so sucht er einen

festern, aber auch beschränkteren Standpunkt, indem er namentlich das Denkvermögen und die Begriffsbildung genauer Analyse und Prüfung unterzieht ¹⁾. Man muß es ihm lassen, er ist ein tüchtiger Logiker; aber, indem er die Logik zum All des Wissens macht, und zwar die formale, verbindet er damit die klare Erkenntniß, daß wir so über die Welt des Möglichen oder der Begriffe nicht hinauskommen, außer im empirischen, endlichen Wissen, und auch hier nur durch ein Machtwort. Seinen Standpunkt hat er besonders in jener Abhandlung niedergelegt, die oben McCosh erwähnt und die eine einschneidende Kritik der philosophischen Principien der Gegenwart, auch der großen deutschen Systeme von Kant an, ferner des Eclecticismus von Victor Cousin und des französischen Zweiges der schottischen Schule (Royer Collard) wahrhaft im Capidarstyl eines Meisters giebt, deren positives Resultat aber sehr dürftig und deren Wirkung, wie auch obiges Sendschreiben andeutet, für den Erkenntnißtrieb in England vielfach lähmend geworden ist ²⁾.

In dieser Abhandlung: Ueber die Philosophie des Unbedingten, gegen V. Cousin sagt er ³⁾: dessen ganze Lehre stehe und falle mit dem Satz, daß das Unbedingte, das Absolute, das Unendliche dem Bewußtsein unmittelbar kund, das Absolute ein constitutives Princip unserer Intelligenz sei.

Um dieses zu widerlegen, entwirft er ein Schema der möglichen Ansichten in Betreff des Unbedingten (Absoluten, Unendlichen) als eines unmittelbaren Objectes des Wissens und Denkens. Vier Meinungen seien denkbar:

1. Das Unbedingte ist unerkennbar und unbegreiflich, indem sein Begriff nur eine Negation des Bedingten ist, das schließlich allein kann positiv gewußt oder begriffen werden. Diese Meinung sei die feinige.

2. Das Unbedingte ist zwar kein Object des Wissens, aber sein Begriff ist mehr als nur eine Verneinung des Bedingten; denn es ist ein regulatives Princip des Geistes selbst (Kant).

¹⁾ Vgl. Sir Will. Hamilton, *Discussions on Philosophy and Literature etc.* Lond. 1853. Ferner seine kürzlich edirten Vorlesungen über Metaphysik und Logik.

²⁾ a. a. O. On the Philosophy of the Unconditioned, in reference to V. Cousin's *Infinito-Absolute*, zuerst erschienen October 1829 in der *Edinb. Review*, jetzt in die *Discussions* S. 1–39 aufgenommen.

³⁾ S. 9 ff.

3. Das Unbedingte ist erkennbar, aber nicht begreiflich für Reflexion und Bewußtsein, die dem Gebiete des Relativen und Differenzen angehören, sondern nur ergreifbar durch ein Zurückgehen in die Identität mit dem Unendlichen = Absoluten. (Schelling's intellectuale Anschauung.)

4. Das Unbedingte ist erkennbar und begreiflich durch Bewußtsein und Reflexion, unter Relation, Differenz und Vielheit. (Dieses stellt er als B. Cousin's Ansicht dar.)

Seine eigene Meinung sucht er folgendermaßen zu begründen:

Wir können nur das Begrenzte (limited) und das bedingt Begrenzte erkennen. Das unbedingt Unbegrenzte oder das Unendliche (Infinite) wie das unbedingt Begrenzte oder das Absolute ¹⁾ können wir nicht positiv denken, sondern nur in Abstraction von den Bedingungen des Denkens selbst, und so ist der Begriff des Unbedingten (der ihm genus ist für das Unendliche und Absolute als species) ein nur negativer.

Wir können weder ein absolutes Ganzes positiv begreifen, d. h. ein Ganzes, so groß, daß wir es nicht wieder als Theil eines noch größeren Ganzen denken könnten, noch einen absoluten Theil, d. h. einen Theil, so klein, daß wir ihn nicht als ein relatives Ganzes,

¹⁾ Das Wort „Absolutes“ hat (S. 14) eine doppelte oder dreifache Bedeutung. Einmal ist es das Freie, Abgelöste (frei von Relation, Vergleichung, Schranke, Bedingung), das ἀπόλυτον der späteren Gracität. In diesem Sinne ist es dem Unendlichen (Infinite) nicht entgegengesetzt. Zweitens ist es das Vollständige (finished, completed) und entspricht dem ὅλον oder τέλειον des Aristoteles. In diesem Sinne ist das Absolute diametral (contradictorisch) entgegengesetzt dem Unendlichen, ist es unbedingte Bejahung der Limitation (Bestimmtheit?). In diesem Sinn braucht Hamilton selbst das Wort. Das Unendliche ist dem ἀπειρον gleich, das objectiv in sich kein πέρας, keine Bestimmtheit hat, während das nur subjectiv Unbestimmte (indefinite) dem griechischen ἀόριστον entspricht. Drittens: auch das Adverbium „absolut“ wird in subjectivem Sinn gebraucht; wenn etwas an und für sich selbst betrachtet wird, so heißt es absolut gedacht, abgesehen von Relation. — S. 21: Das Unendliche und das Absolute sind nur zwei entgegengesetzte Schwächen des menschlichen Geistes (counterimbecillities), verwandelt in Wesenseigenschaften von Realitäten, zwei subjective Negationen, verwandelt in objective Affirmationen. Wir mühen uns ab in Addiren oder Subtrahiren, da nennen Einige, vernünftiger, das Ding unendlich, d. h. nicht beendbar (unfinishable), Andere, unverständiger, nennen es: zum Ziel oder Ende gekommen (finished), absolut. Aber beidemal ist die Metastase der subjectiven Unfähigkeit in eine objective Beschaffenheit der Sache irrational in sich selber.

theilbar in kleinere Theile, denken könnten. Andererseits können wir kein unendliches Ganzes positiv wirklich denken oder vorstellen; denn das wäre nur möglich durch endlose Synthese von endlichen Ganzen, wozu eine unendliche Zeit gehören würde; noch können wir aus demselben Grund eine unendliche Theilung ausdenken, so daß also das schlechthin Größte und das Kleinste sich uns entzieht. Und hier macht es keinen Unterschied, ob wir den Proceß auf Grenze in Raum, Zeit oder Grad (auf- oder absteigend) anwenden. Die unbedingte Negation und die unbedingte Affirmation, d. h. das Unendliche und das eigentlich so zu nennende Absolute, sind so gleich unbegreiflich für uns.

Können wir so das Unbedingte weder als unbedingte Negation noch als unbedingte Affirmation der Grenze denken, so bleibt unser Denken eingeschlossen nach oben und unten in das bedingt Begrenzte; Bedingtheit ist Voraussetzung der Denkbarkeit; denken heißt Bedingtheit setzen (*to think is to condition*): Fundamentalgesetz für die Möglichkeit des Gedankens ist bedingte Begrenzung. Wie der Adler die Atmosphäre nicht übersteigen kann, darin er sich wiegt und die ihn trägt, so kann der Geist diese Sphäre des Begrenzten nicht übersteigen, worin und wodurch allein die Möglichkeit des Denkens realisiert wird. Das Absolute wird nur begriffen durch eine Negation der Begreiflichkeit; was wir wissen, ist nur gewonnen aus dem leeren, formlosen Unendlichen.

Es verdient Gegenstand der größten Verwunderung zu sein, daß man je daran zweifeln konnte, daß es nur ein Denken von Bedingtem geben kann. Das Denken kann ja nicht das Bewußtsein überfliegen, Bewußtsein aber ist ohne den Gegensatz von Subject und Object, diese sich beschränkenden Correlate, nicht möglich. Außerdem ist Alles, was wir von Subject oder Object, Geist oder Dingen wissen, in Jedem nur ein Wissen von Einzelem, einer Vielheit, von Unterschiedenem, Phänomenalem. Daraus folgt: eine Philosophie, die mehr sein will als Wissenschaft von Bedingtem, ist eine Unmöglichkeit. Vom Einzelnen ausgehend, führt uns auch das höchste Generalisiren nicht über das Endliche; unser Wissen kann immer nur Wissen einer relativen Manifestation einer Existenz sein, welche als der Philosophie unerreichbar anzuerkennen unsere höchste Weisheit ist. Sie ist das, *quod cognoscendo ignoratur et ignorando cognoscitur*. Man sieht, die *docta ignorantia* des Nicolaus Cusanus ist sein Ideal.

Das Bedingte steht in der Mitte zwischen zwei Extremen, nämlich

zwei Unbedingten, die beide nicht können in Gedanken vollzogen, nicht als möglich begriffen werden, dem Unendlichen und dem Absoluten. Da diese beiden einen contradictorischen Gegensatz bilden, so muß nach dem Satz des ausgeschlossenen Dritten eines von beiden als nothwendig zugegeben werden. Wir sagen also nicht, daß unser Geist so organisirt sei, zwei Aussagen als gleich möglich aufstellen zu müssen, die einander aufheben, sondern nur, daß er unfähig oder zu schwach ist, eines der beiden Entgegengesetzten zu denken, während er gleichwohl gerade durch ihren gegenseitigen Widerspruch (nach dem Satz des ausgeschlossenen Dritten) genöthigt ist, eines der beiden als wahr anzuerkennen. So erhalten wir die heilsame Lektion, daß wir unsere Fähigkeit des Denkens nicht zum Maße dessen machen dürfen, was existire; wir werden davor gewarnt, die Domäne unseres Erkennens als nothwendig coextensiv mit dem Horizont unseres Glaubens zu setzen. So müssen wir gerade im Bewußtsein unserer Unfähigkeit, etwas über dem Relativen und Endlichen zu begreifen, durch eine wunderbare Offenbarung von der Ueberzeugung inspirirt werden, daß ein Unbedingtes jenseits aller greiflichen Realität existirt.

Kant, fährt er fort, hat wesentlich ebenso gedacht. Er hat alles metaphysische Wissen vernichtet, rationale Psychologie, Ontologie, speculative Theologie u. s. w. Er hat gezeigt, daß Raum und Zeit nothwendige Denkformen sind — woraus übrigens nicht folgt, daß sie keine objective Bedeutung haben. Aber wenn Kant dann doch wieder die Ideen der speculativen Vernunft (als regulative Principien) von den Kategorien des Verstandes, überhaupt Verstand und Vernunft unterscheidet, so hat er an diesem Punkt selbst wieder den Keim einer visionären Lehre vom Unendlich-Absoluten in dem Schooß seiner eigenen Philosophie genährt. Warum Vernunft und Verstand deshalb unterscheiden, weil erstere mit dem Unbedingten verkehrt oder vielmehr zu ihm tendirt? Ist es doch offenbar genug, daß das Unbedingte nur als Negation des Bedingten gedacht wird. Vernunft ist nur der sich selbst überfliegende Verstand nach Kant selbst. Kant zeigt, daß die Idee des Unbedingten keine objective Realität hat, kein Wissen giebt, aber unlösbare Widersprüche. Allein er hätte zeigen sollen, daß sie schon subjectiv keine Bejahung, nichts Begreifliches enthält und daß sie widersprechend ist, weil sie weder einfach noch positiv, sondern nur ein Bündel von Negationen ist, Negationen des Bedingten nach seinen entgegengesetzten Seiten, zusammengebunden nur mit Hülfe der Sprache und durch den gemeinsam unbegreiflichen

Charakter jener Negationen. Das Unbedingte ist nur ein Gemein-
ausdruck für das, was das Denken übersteigt, für das formally
illegitimate.

Aber indem Kant doch die „Vernunft“ als ein spezifisches Ver-
mögen der Erkenntniß dieser Negationen ansah, auch diese Negationen
unter dem platonischen Namen von Ideen als positiv hypostasirte, so
war zwar die alte Metaphysik vernichtet, aber er hatte nur den Leib
dieses Absoluten getödtet, nicht das Gespenst desselben gebannt, und
gerade dieses Gespenst hat in den Schulen Deutschlands nicht auf-
gehört zu spuken, bis auf den heutigen Tag. Die Theorien von
Bouterweck (in seinen früheren Werken), Bardili, Reinhold, Fichte,
Schelling, Hegel u. A. sind ebenso viele Versuche, das Absolute als
positiv im Wissen zu erfassen; aber das Absolute ist, wie das Wasser
in den Sieben der Danaiden, bisher doch immer als negatives durch-
gelaufen in den Abgrund des Nichts.

Nach Schelling sind es nur die niedrigen Wissenschaften, die
sich mit dem Relativen und Bedingten befassen; Philosophie, die
Wissenschaft der Wissenschaften, muß Wissen des Absoluten, Unbe-
dingten sein, oder sie existirt gar nicht. Als Unbedingtes, als Iden-
tität und Einheit kann aber das Absolute nicht unter Bedingtheiten,
in Differenzen und Vielheit erkannt werden, also auch nicht, wenn
das Subject des Wissens von dessen Object verschieden ist. Im
Wissen des Absoluten muß nach Schelling Wissen und Sein identisch
sein, das Absolute kann nur gewußt werden, wenn es adäquat ge-
wußt wird, und das ist wieder nur dem Absoluten selbst möglich
(S. 19). Nun setzt aber Bewußtsein die Unterscheidung des Sub-
jects von dem Object des Denkens voraus; Abstraction von diesem
Gegensatz wäre Leugnung des Bewußtseins, diese aber ist Vernich-
tung des Denkens selbst. So bleibt nur die Alternative: entweder,
das Absolute findend, verlieren wir uns selbst, oder, uns und unser
individuelles Bewußtsein behauptend, erreichen wir nimmer das
Absolute.

Schelling gebe das Alles zu, sage aber, der Mensch selbst sei
unendlich, und schreibe ihm ein Vermögen des Wissens zu über dem
Bewußtsein, höher als Verstand, nämlich die Vernunft als identisch
mit dem Absoluten selber. Den Act dieses Erkennens nenne er mit
Nicolaus von Cusa und Fichte intellectuelle Anschauung, welche nicht
weiter erklärt werden könne, da alle Beschreibung Unterscheidung vor-
aussetzen würde. Aber diese intellectuelle Anschauung sei nur Werk einer

willkürlichen Abstraction, sowohl vom Object als vom Subject (Bewußtsein), um den Indifferenzpunkt zu erreichen. Was bleibt so? Nichts. Diese Zero hypostasiren wir nun, taufen sie mit dem Namen des Absoluten und wähnen, absolute Existenz zu betrachten, während wir nur absolute Privation denken. Aber Schelling hat nicht vermocht, aus diesem „Nichts“ oder Einen das Viele abzuleiten, überhaupt das Unbedingte und das Bedingte in Connex zu bringen, oder die intellectuelle Anschauung mit dem verständigen Denken.

Hegel verlache die intellectuelle Anschauung: die Dialectik soll die Leiter sein, um zum Absoluten emporzusteigen. Aber seine ganze Philosophie sei gegründet auf ein logisches Mißverständniß — (in seiner Verwerfung des Gesetzes des ausgeschlossenen Dritten oder Mittleren zwischen zwei Gegensätzen verwechsle er nämlich Conträres mit Contradictorischem) — und auf eine Verletzung der Logik; denn das reine absolute Sein behandle er ohne Beweis als ein unmittelbares, intuitives Datum, während es handgreiflich nur ein relatives, durch einen Proceß der Abstraction gewonnenes sei; das sei eine *petitio principii* (S. 25).

Endlich der Ansicht Cousin's hält er entgegen, derselbe wolle mit Schelling ein Wissen des Absoluten, aber im Gefühl, daß das Reden von einer intellectualen Anschauung seinen Landsleuten als eine Thorheit gelte, gebe er zu, die Bedingung alles Wissens sei Vielheit und Unterscheidung, Bewußtsein sei in jedem Act der Intelligenz und ein Wissen des Absoluten ohne Bewußtsein wäre eine Negation des Denkens selbst. Aber so sehr hierin Cousin Recht habe, so habe doch nicht minder Schelling Recht gegen ihn, wenn er das Absolute Cousin's ein nur Relatives nenne. Die noch folgende Widerlegung Cousin's wollen wir nicht mehr im Einzelnen begleiten. Er meint zeigen zu können, daß die Autoritäten, die Cousin dafür anführt, daß die Kategorien des Absoluten, Unendlichen, Unbedingten primitive Begriffe seien, erkennbar für unseren Verstand, — namentlich Aristoteles und Kant — ihm entgegenstehen. Kant rede nicht von Kategorien des Unendlichen u. s. w., Aristoteles sage: τὸ ἄπειρον (das Unendliche) ἄγνωστον ἢ ἄπειρον. Cousin wolle ferner die Correalität seiner drei Ideen (des Unendlichen oder Absoluten, des Endlichen oder Relativen und des Causalitätsverhältnisses, welches das Band zwischen beiden sei) dadurch beweisen, daß die Begriffe des Endlichen und Unendlichen, des Relativen und Absoluten, einander gegenseitig fordern. Hamilton giebt zu, daß Correlate einander fordern, nämlich im Ge-

danke, aber daß sie gleich real und positiv seien, könne ebensowohl nicht sein als sein. Das Wissen von contradictorisch Entgegengesetztem faßt freilich beides nothwendig in eine Einheit zusammen; da schließt Eines das Andere in sich (der Gedanke des Einen den des Anderen). Aber weit entfernt, daß die Realität des einen Gliedes solcher Gegensätze durch die Realität des anderen garantirt wäre, ist vielmehr jene Realität des Einen nichts als Negation des Anderen. Jeder positive Begriff schließt einen negativen in sich (der Begriff dessen, was etwas ist, den Begriff dessen, was es nicht ist), z. B. der Begriff des Begreiflichen den des Unbegreiflichen. Aber obwohl beide einander gegenseitig fordern, so ist doch allein der positive real, der negative eine Abstraction von dem anderen, ja, in höchster Generalisirung, von dem Anderen. Cousin's zwei erste primitive Begriffe sind nur contradictorische Gegensätze (S. 28).

Auch Schleiermacher's Dialectik (die W. Hamilton trotz seiner Belesenheit in deutscher Literatur nicht zu kennen scheint) will zeigen, daß wir das Absolute nicht wissen können; auch bei ihm ist der Hauptgrund, daß wir das Unendliche verendlichen müßten, um es zu wissen, daß es aber da nicht mehr es selber wäre. Auch Schleiermacher hebt als entscheidendes Hinderniß eines Wissens Gottes hervor, daß alles Wissen gebunden sei an den Gegensatz von Object und Subject, das Absolute also, als Object gedacht, zu seinem Gegensätze, seiner Schranke, die es nicht überschreiten darf, das Subject hätte, folglich endlich, beschränkt wäre ¹⁾. Dagegen läßt Schleiermacher in der Religion das Absolute als solches gesetzt sein, nicht für den Begriff, aber für das Gefühl, für das unmittelbare Selbstbewußtsein. Ferner hat bekanntlich Schelling in seiner späteren Periode (während er allerdings die Begriffe des Unendlichen und Endlichen in der göttlichen Freiheit zu einigen sucht, die einerseits unendlich ist, andererseits eben deshalb auch sich in Endliches oder Endliches in sich einschließen kann, indem sonst die Unendlichkeit für Gott selbst eine ihn in sich einschließende Schranke wäre) anerkannt, daß das rationale Wissen

¹⁾ Dem ist nur zu entgehen, wenn wir im Gottesbewußtsein auch uns selbst ergreifen, nämlich als von Gott gesetzte, so daß Gott freilich als das ursprüngliche All des Seins, aber nicht an diese einsame Daseinsform gebunden gedacht ist, weil er als ethisches Wesen frei und doch sich selbst behauptend auch ein Anderes wollen kann. Zwar nicht schon physisch, aber ethisch ist Gott ewig. Die Möglichkeit der Welt, und diese Bestimmtheit oder wenn man will innere Beziehung zur Endlichkeit und Schranke ist ewig in ihm als Ethischem zu setzen.

bloß Wissen des Möglichen sei, die Existenz nicht erreiche, und hat in diese Lücke seinen metaphysischen Empirismus, d. h. den Glauben (oder die Glaubensanschauung) eintreten lassen, dem nun mit Hinzunahme jenes Rationalen, das sich für sich nur im Gebiete des Möglichen bewegt, ein Wissen, ein System erreichbar sei.

Wie verhält sich nun hierzu Hamilton? Läßt er die Religion, den Glauben eintreten in die Lücke des Wissens und gesteht er wenigstens für dieses Gebiet ein reales, nicht bloß imaginatives Theilhaben an Gott zu?

Seine Abhandlung selbst enthält hierüber nichts Bestimmtes. Seine Vorlesungen über Logik bezeichnen als das einzig Erkennbare das Endliche, ja das Phänomenale. Sein „Glaube“ hat nichts mit Gewisheit, noch mit Erkenntniß des geglaubten Objects zu thun, ist blinder, weit mehr durch Verzweiflung am Wissen, als durch die aufgepflanzten Wahrscheinlichkeitsbeweise für die Offenbarung oder gar durch die innere Kraft der Wahrheit derselben empfohlener Glaube. Jedoch enthält die neue Ausgabe seiner Abhandlung: Ueber Philosophie des Unbedingten, vom J. 1853 in einer längeren Anmerkung ¹⁾ eine Andeutung, daß er später mag weiter gekommen sein, wenn er gleich auch hier wieder in einer Note zu S. 15 sagt: „Gott ist zugleich bekannt und unbekannt. Aber die letzte höchste Weihe aller wahren Religion muß ein Altar sein: *Ἀγνώστῳ Θεῷ* — to the unknown and unknowable God.“

Ein besserer Ansatz läge auch in seiner Definition des Absoluten = des *τέλειον*, nicht bloß *ἀπόλυτον*, wenn damit im Gegensatz gegen das Unendliche (*ἄπειρον*) eine positive Bestimmtheit gemeint wäre. Aber es bedeutet ihm nur „ein Ganzes“, was gar nicht nothwendig

¹⁾ S. 19 f. Wir dürfen, sagt er hier, auch nicht in's andere Extrem fallen. Schelling sage: wir müssen Gott sein, um Gott zu wissen. Das gelte von dem vollen Wissen Gottes. Aber ein nicht vollkommenes, giebt er zu verstehen, könne auch haben, wer nur an Gott Theil habe. St. Prosper sage: *Nemo possidet Deum, nisi qui possidetur a Deo*. Manilius: *Exemplumque Dei quisque est in imagine parva*. Plotinus: Tugend, zur Vollendung strebend und durch sittliche Weisheit der Seele eingepflanzt, offenbart einen Gott, aber ein Gott ohne wahre Tugend ist ein leerer Name. Auch Goethe's „Wär' nicht das Auge sonnenhaft“ u. s. w. führt er an, und das Wort von Platonikern und Kirchenvätern: Gott ist das Leben der Seele, wie die Seele des Leibes Leben ist.

Vita animae Deus est, haec corporis. Hac fugiente

Solvitur hoc; perit haec destituente Deo.

Auch erinnert er hier an die Gottebenbildlichkeit des Menschen.

Gott bezeichnet. Auch was jene schönen Stellen über die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott (s. vor. Anm.) aussagen, ist zur Revision seiner Erkenntnißlehre nicht benutzt. Wie reimt sich mit seiner Lehre, auf welche ihm der größte Accent fällt, daß das Endliche (auch der Mensch) und das Unendliche schlechthin unvergleichlich und absolut verschieden sei, der Schluß seiner Abhandlung, welcher die Einsicht zeigt, daß gar wohl beides zusammen besteht, indem auch das Endliche eine gewisse Unendlichkeit haben kann? Da ruft er aus in jenem Affect, der nach Plato dem Philosophen wohl ansteht:

Infinitas! Infinitas!

*Hic mundus est infinitas,
Infinitas et totus est,
(Nam mente nusquam absolveris),
Infinitas et illius
Pars quaelibet partisue pars.
Quod tangis est infinitas,
Quod cernis est infinitas,
Quod non vides corpusculum,
Sed mente sola percipis,
— — Partisque pars hujusque pars
In hacque parte quidquid est,
Infinitatem continet.
Secare, mens, at pergito,
Nunquam secare desine,
In sectione qualibet
Infinitates dissecas.
Quiesce, mens, heic denique,
Arctosque nosce limites,*

*Queis contineris undique;
Quiesce, mens, et limites
In orbe cessa quaerere.
Quod quaeris, in te repperis,
In mente sunt, in mente sunt
Hi quos requiris termini;
A rebus absunt limites,
In hisce tantum infinitas,
Infinitas! Infinitas!
Proh, quantus heic acervus est
Et quam nihil, quod nostra mens
Ex hoc acervo intelligit!
At illa mens, vah, qualis est,
Conspecta cui stant omnia!
In singulis quae perspicit
Quaecunque sunt in singulis
Et singulorum singulis!*

Sagt er nicht hier selbst, daß, wenn wir, wie er sonst lehrt, nur Endliches wissen können, doch auch in allem Endlichen wieder Unendliches ist? Und wenn er die Grenzen, die uns umgeben, anzuerkennen auffordert, schließt er nicht unmittelbar daran die Forderung: *limites in orbe cessa quaerere*? Giebt es nun von dem Endlichen, obwohl in ihm eine Unendlichkeit ist, ein positives Wissen, warum nicht auch von dem Unendlichen? Führt er doch mit Beifall auch Jakobi's Wort an: „Aus der Freude an der Tugend entspringt die Idee des Tugendhaften, aus der Freude an Freiheit die Idee eines Freien, aus der Freude am Leben die des Lebendigen, aus der Freude am Göttlichen die Idee eines Gottgleichen — und eines Gottes“, ohne Zweifel eine andere Ableitung, als jene obige, wornach die Gottesidee nur etwas Negatives wäre.

Aber ein großer Theil seiner Sätze ruht auf einer ungenügenden

Auffassung des Unendlichen und des Absoluten. Man versteht bei uns unter jenem nicht bloß etwas Quantitatives, das wir erst in endloser Zeit zu Ende denken könnten, und unter diesem nicht bloß ein untheilbares Ganzes, sondern Gott ist uns Absolutes als das in sich nothwendige Sein, unendlich aber als Inbegriff aller Vollkommenheiten.

Es übersteigt nicht unser Vermögen, zu erkennen, daß das Unendliche, wenn darunter „das unbedingt Unbegrenzte“ verstanden wird, ein sich selbst widersprechender Begriff ist, also, wenn wir das Wort beibehalten, ihm eine andere Bedeutung muß gegeben werden, weil Widersprechendes auch für den Glauben nicht existiren kann. Ein Widerspruch aber liegt in dem „unbedingt Unbegrenzten“; denn das sagte von Gott aus, daß er alles Entgegengesetzte zugleich sei, unfrei wie frei, gut und nicht gut. Denn einerseits, damit er etwas Bestimmtes wäre, müßte er etwas nicht sein, etwas ausschließen; aber Jedes, was er nicht wäre, müßte er als unbedingt Unbegrenzter auch wieder sein, weil er sonst durch das begrenzt wäre, was er nicht ist, sei es ein Wirkliches oder Mögliches. Dieses Unendliche, die unbedingt Unbegrenztheit, ist daher noch weniger als das absolut Unbestimmte, es ist nichts, weil Alles, was es sein wollte, wieder durch das Gegentheil aufgehoben würde. Solchen Widerspruch, der nicht im Sein, sondern nur in unseren Gedanken ist, müssen wir — es giebt keinen anderen Rath — ausrotten, indem wir unser Denken zurecht bringen und bessere Begriffe, namentlich von dem Unendlichen, fassen lernen. Fassen wir es, wie wir müssen, nicht als bloße Negation aller Bestimmtheit, sondern als Affirmation der Gott zukommenden Bestimmtheiten, d. i. Vollkommenheiten, so ist das Unendliche nicht mehr, wie jenes Falsch-Unendliche, das nicht existirt und ein Ungedanke ist, im Gegensatz gegen das Absolute (wie Hamilton will), sondern damit identisch. Dieses selbst aber ist als positives *τέλειον* zu denken, während das Absolute in dem Sinn der Freiheit von aller Relation, Bestimmtheit u. s. w. wieder zu jenem nackenden Gedanken des Falsch-Unendlichen zurückführt. Hamilton kommt mit seinem Unendlichen und Absoluten nicht hinaus über die Kategorie des Quantum (von Sein), er kommt nicht zu einem Qualitativen. Weil wir sein Unendliches (d. h. das unendlich Ausgedehnte) nicht vorstellen können, indem unsere Anschauung und unsere Phantasie zu schwach ist, sollen wir es auch nicht zu denken vermögen.

Einige weitere kritische Bemerkungen werden später ihren Ort finden. Nur das fügen wir hier gleich bei, daß seine „gelehrte Un-

wissenheit“ keineswegs so bescheiden ist, als sie sich aufstellt. Indem er uns, weil wir endlich sind, für unfähig erklärt, etwas Absolutes oder Unendliches zu wissen, so ist auch das Sittliche, das wir wissen, nichts Absolutes, sondern nur relativ, ohne innere Unendlichkeit. Sein Nichtwissen weiß also doch, daß es für Gott selbst nicht gut ist. Daß wir von Erscheinungen auf Substanzen schließen, von Wirkungen auf Ursachen, daß wir freie Acte annehmen oder eine Schöpfung Gottes (in anderem Sinn als dem der Umsetzung derselben Substanz, die ewig war und virtuell Alles in sich enthielt, aus ihrer Ewigkeitsform in die Zeitform), dieses und Aehnliches will er nur aus Fehlgriffen ableiten, welche aus gewissen Schwächen unserer Erkenntniß sich ergeben. Aber wenn die theistischen Hauptsätze nur als Folgen unserer Schwäche dargestellt werden, was kann er mit der Stärke seiner *docta ignorantia*, die alle jene Begriffe anzweifelt oder in Schein aufzulösen sucht, Anderes erreichen, als die Empfehlung einer entgegengesetzten These, d. h. das, daß nur Eine (unbegreifliche) Substanz ist, alles Geschehen nur phänomenale Veränderungen an ihr, daß es, wie keine von der Ursache verschiedene Wirkung, so auch in der Welt keine Freiheit und kein sittliches Ziel giebt? Ja selbst von Gott behauptet diese *docta ignorantia* doch so viel zu wissen, daß er nicht so sein könne, wie wir ihn uns denken müssen, daß er namentlich nicht unendlich und absolut zugleich sein könne, weil diese beiden einen contradictorischen Gegensatz bilden sollen.

Doch wir wenden uns Dr. Mansel zu, einem der begeistertsten und geschicktesten Vertreter des Hamilton'schen Standpunktes, der mit allen Waffen der Dialektik, die ihm in nicht gewöhnlichem Maße zu Gebote stehen, die absolute Unbegreiflichkeit Gottes behaupten will, ohne übrigens die Behauptung zu adoptiren, daß das Absolute und das Unendliche einen contradictorischen Gegensatz bilden ¹⁾. Auf diesen Gegensatz aber haute Hamilton den Beweis, daß wir nothwendig ein Göttliches als existirend setzen müssen, weil von zwei contradictorischen Sätzen der eine wahr sein müsse, ein Drittes ausgeschlossen sei. Aber Mansel verliert nichts, wenn er darauf nichts baut. Denn es ist nicht zu beweisen, daß das Unbedingte entweder (in Hamilton's Sinn) absolut oder unendlich sein müsse, denn es kann auch beides sein, wie noch Anderes als ein bloßes Quantum von Sein, ein abgeschlossenes

¹⁾ wie er auch gegen andere der angegebenen Sätze Hamilton's sich verwahrt.

(Ganzes) oder nicht abgeschlossenes (Hamilton's Unendliches). Aber auch wenn das Unbedingte entweder absolut oder unendlich zu denken wäre, so wäre noch die Frage, ob das Unbedingte müsse gedacht werden, oder ob es nur, wenn es gedacht wird, das Eine oder Andere wäre.

Dogmatismus und Rationalismus, beginnt Mansel, sind die zwei Extreme, zwischen welchen immerdar die Religionsphilosophie oscillirt. Beide stellen ein System dar, vor welchem, wenn es nackt und offen verkündet würde, fast instinctmäßig jeder wohlgeordnete Geist zurückbeben würde; aber stückweise halten sich doch die Meisten in ihrem Glauben oder in Controversen an den einen oder andern, ohne Prüfung ihrer Principien, ohne Einsicht in ihr Wesen und ihre Tragweite. Beide sind dem Verfasser gleich verwerflich und gefährlich; in beiden sieht er eine illegitime Einmischung menschlichen Erkenntnißvermögens in heilige Dinge.

Den Namen des Dogmatismus beschränkt er nicht auf die, welche religiöse Wahrheiten auf reiner Autorität und nicht auf Vernunftgebrauch (reasoning) ruhen lassen. Der theologische Dogmatismus, sagt Mansel, construirt ein System, sei ihm auch das Material von höherer Hand gegeben, mit Hülfe menschlicher Geschicklichkeit. Er ist Anwendung der Vernunft zur Vertheidigung und Stütze vorher vorhandener Schriftausagen. Denn die Schrift ist dem theologischen Dogmatisten dasselbe, was dem Philosophen die Erfahrung. Schon so sieht man, wie Dogmatismus und Rationalismus sich keineswegs ausschließen. Unter Rationalismus ist nach ihm jedes System zu verstehen, dem der höchste Wahrheitsbeweis in der directen Zustimmung des menschlichen Bewußtseins liegt, sei es in Form logischer Deduction oder sittlichen Urtheils oder religiöser Anschauung, gleichgültig auch, durch welchen vorangehenden Proceß diese Vermögen zu ihrer Würde als entscheidende Instanz (arbitrator) erhoben sind¹⁾. Wie daher der theologische Dogmatist auch rationalistisch verfahren kann, indem er für den Beweis der Schriftwahrheit Beweiskräfte voraussetzt und

¹⁾ Ein solcher Proceß wäre z. B. auch die innere Erfahrung, das *testimonium spiritus S. internum*. Ganz ähnlich wird das Wort *rationalism* genommen von Pattison in der interessanten Uebersicht der Richtungen im religiösen Denken in England von 1688—1750 in den jetzt so großes Aufsehen machenden *Essays and Reviews*, Oxf. 1861. ed. 5. p. 257. Hiermit ist auch die Reformation auf Seiten des Rationalismus gestellt.

Beweismittel braucht, z. B. aus Analogie, Vernunftprämissen, die im menschlichen Selbstbewußtsein liegen: so kann auch umgekehrt ein theologischer Rationalist dogmatisch werden, indem er weder die Möglichkeit noch die Wirklichkeit einer Offenbarung leugnet, vielleicht selbst der Offenbarung ewige und allgemeine Autorität zuschreibt, sei es auch unter dem Vorbehalt, daß das menschliche Bewußtsein das höhere entscheidende Kriterium dafür, was als wahr zu gelten habe, darreiche (S. 1—5). Die Methode des ersteren thut hinzu zu Gottes Wort; der letztere, zu apriorischer Construction hingewandt, stellt z. B. eine Theorie der Offenbarung und der Form voran, die sie annehmen müsse, und entfernt, was dieser leitenden Idee nicht entsprechen will, sei es durch Schrifterklärung, sei es durch kritische Operationen aus apriorischen Gründen.

Als System betrachtet, ist der Dogmatismus und der Rationalismus ein Product des Denkens, nur mit verschiedener Behandlung desselben Materials. Der eigentliche Glaube dagegen ist nicht constructiv, sondern receptiv. Er kann nicht die Lücken eines Systems decken, noch unsere Zweifel lösen; er kann nicht scheinbar widerstreitende Wahrheiten versöhnen, denn dazu gehört die Function des vergleichenden, prüfenden, combinirenden Denkens, nicht Glaube, obwohl dieser uns auf eine Zeit vertrösten mag, wo die scheinbaren Disharmonien nur wie das Echo eines halbvernommenen Concertes erscheinen werden.

Beide Systeme haben dasselbe Ziel: sie wollen eine Coincidenz dessen, was wir glauben, und dessen, was wir denken, erzeugen und die Schranke des Unbegreiflichen entfernen. Der Dogmatist braucht die Vernunft ebenso eifrig zum Beweis, als der (gewöhnliche) Rationalist zur Widerlegung. Auch jener appellirt für die von ihm angenommenen Wahrheiten an die Vernunft, „an die christlich erleuchtete vielleicht“, um Prämissen zur Stütze der Offenbarung zu finden. Der Andere geht direct von der Vernunft aus, in erster Instanz, um, wo die Offenbarung ihr widersteht, diese umzudeuten oder zu beseitigen. Jener sucht die Vernunft auf die Höhe der Offenbarung emporzuheben, dieser die Offenbarung auf das Niveau der Vernunft zu bringen.

Aber beide haben die Vorfrage nicht erwogen: „Giebt es nicht erkennbare Grenzen für das Gebiet der Vernunft, wolle nun diese Advocat oder Kritiker sein? Was sind die Bedingungen ihres legitimen Gebrauchs?“

Gestattet man ein *Raisonnement* zu Gunsten der Offenbarung auf Grund falscher Prämissen über die Grenzen des vernünftigen Erkennens, so muß man sich auch gefallen lassen, wenn Andere auf derselben Basis gegen die Offenbarung argumentiren. So sagen die Einen (die Dogmatisten) in Beziehung auf Christi Versöhnung: Die Versöhnung der Welt konnte auf keine andere Weise bewirkt werden; Gott konnte ohne Widerspruch mit seinen Eigenschaften den Menschen nicht unerlöst zu Grunde gehen lassen, noch ihn durch ein geringeres Opfer retten, um seiner Gerechtigkeit willen; oder: es hätte kein anderes Opfer die Last des göttlichen Zornes zu tragen vermocht. So hat man die Vernunftnothwendigkeit der Versöhnung durch Christus beweisen wollen. Auf der anderen Seite hat man gesagt: Wir können nicht glauben, daß Gott zornig war und der Versöhnung bedurfte; Gottes Gerechtigkeit kann nicht den Unschuldigen leiden lassen für die Schuldigen; es ist vernünftiger, zu glauben, daß Gott frei vergiebt, da wir nicht sehen können, wie die Bestrafung eines Unschuldigen die Schuld eines Anderen soll tilgen können. — So habe Rob. Wilberforce (in seinem Werk über die Incarnation Christi) die Nothwendigkeit der realistischen Annahme behauptet, daß das Abstractum oder der Gattungsbegriff der Menschheit nicht ein bloßer Begriff sei, sondern etwas Reales aussage, weil nur so die Annahme einer vollkommenen Menschheit mit seiner göttlichen Persönlichkeit vereinbar sei, indem er nämlich keine neue Person, sondern nur das Substrat annahm, in welchem die Persönlichkeit ihre Existenz hat (S. 9). Aber da müsse man an die Folgerungen erinnern, die Occam aus der Realität eines solchen Substrats für die Persönlichkeit gezogen¹⁾. Wollte man vergessene Thorheiten des scholastischen Realismus als Stütze brauchen für ein Mysterium, das wir nicht verstehen, sondern nur glauben können, weil es uns offenbart ist, nicht weil wir die Möglichkeit einsehen, so beschränken wir die Philosophie ungebührlich und verbieten ihr, dafern sie christlich sein will, den Nominalismus, und das, ohne für die Theologie mehr als eine Scheinstütze zu gewinnen, die bei solcher Vermischung mit Philosophie ebensowohl Entgründung als Begründung erfahren könne.

Das Resultat ist: der Dogmatismus gefährdet durch seine zu

¹⁾ In der Note hierzu, S. 184. 185, citirt er auch Schaller, Marheinecke und mich als Vertreter derselben Ansicht, während meines Wissens Schaller wie ich an der Persönlichkeit auch der Menschheit Jesu festhält, aber den vollen und wahren Begriff der Menschheit überhaupt in ihm verwirklicht sieht.

enge Allianz mit der Philosophie die religiöse Wahrheit, der Rationalismus aber zerstört sie folgerecht, weil er den Unterschied zwischen dem Menschlichen und Göttlichen verwischt, und wenn er Offenbartes noch beibehält, es nur seinem Grundprincip zuwider thut.

Das wird bewiesen durch Kant, den „großen Denker, die Hauptautorität der rationalistischen Theorien Deutschlands, aus dessen speculativen Principien gleichwohl, richtig angewendet, das beste Antidoton gegen seine eigenen Schlüsse gewonnen werden kann, so wie man sagt, daß der Leib des Scorpions, auf der Wunde zerdrückt, das beste Heilmittel wider sein eigenes Gift sei“.

Kant baue seine Vernunftreligion auf dem Satz auf: der einzige Zweck der Religion könne sein, den moralischen Pflichten eine göttliche Sanction zu geben ¹⁾. Gegen Gott selbst könne es keine Pflichten geben, die von den Pflichten gegen Menschen unterschieden wären. Daraus leite er ab, daß das Beten rein eine abergläubische Täuschung, ein Hofdienst sei, andererseits könne es der Belebung unserer moralischen Gesinnung durch Erweckung der Idee des göttlichen Gesetzgebers dienen und sei so dem individuellen Bedürfniß zu überlassen, nimmer aber dürfe es bezwecken, Gottes Verhältniß zu uns zu ändern.

Die Ursache hiervon liege in einer krankhaften Scheu vor Anthropomorphismen, welche so viele Speculationen moderner Philosophen vergifte. Sie suchen eine reinere, wahrere Gottesidee als diejenige, unter welcher er sich offenbart hat, wollen nicht den unveränderlichen Gott als ihres Gleichen, bewegt durch menschliche Motive und Bitten denken und gehen nun ihre Vernunft an, als könnte die menschliche Vernunft je mehr thun, als ein menschliches Portrait von Gott zeichnen. Ja sie geben uns nur einen verstümmelten Menschen, denn sie lassen, um Gott zu denken, erst verdunsten die Sympathie, die väterliche Güte, die verzeihende Gnade; was sie behalten, ist ein caput mortuum, es sind ernste, zurückstoßende Züge der Menschheit. Man sagt uns, ein Gott, der auf Gebet hört, gleiche menschlicher Wandelbarkeit. Aber gleicht nicht ein Gott, der nicht hört, menschlicher Starrheit und Härte? Schreiben wir ihm einen unveränderlichen Vorsatz zu? Aber unser Begriff von Vorsatz ist selbst menschlich. Oder unveränderte Fortdauer ihm selber? Aber unser Begriff von Fortdauer

¹⁾ An Kant's Lehre von der Nothwendigkeit eines sittlichen Gemeinwesens mit statutarischem Gesetz und des Glaubens an Gott als den Bürgen der harmonischen Zusammenordnung des Aeußern mit dem sittlichen Willen erinnert sich Mansel nicht.

ist menschlich. Doch der rationale Philosoph bleibt auf halbem Wege stehen, entfernt vom menschlichen Wesen, so viel als ihm gefällt, und das Residuum macht er zum Gott, „weniger fromm in seiner Idolatrie als der Gözendiener, sofern er nicht niederfällt und betet vor seinem Gott, sondern von fern steht und zufrieden damit ist, über ihn zu philosophiren“. Das Residuum, das er behält, ist doch immer nur Mensch, nur weniger liebewerth, finsterner in seinen Zügen: Mensch in seinen Vorsätzen, seiner Unbeugsamkeit, seiner Beziehung zur Zeit, von der keine Philosophie bei all' ihren Prätensionen sich befreien kann; mit unbeugsamer Entschlossenheit einen vorgefaßten Rathschluß verfolgend, taub gegen die sehnsuchtsvollen Instincte, welche seine Creaturen antreiben, ihn anzurufen. Und doch ist dieses eine philosophische Gottesidee, einer erleuchteten Vernunft würdiger als die menschliche Bildersprache (Vorstellung) des Psalmisten: „Die Augen des Herrn schauen auf die Gerechten und seine Ohren sind offen für ihr Jethen.“ Besser Gözendienst, ruft er aus, als dieser rationale Cultus für ein Menschheitsfragment! (S. 13.)

Der Verfasser muß aber wissen, daß nicht bloß die böse, unfromme Philosophie von Gottes Unveränderlichkeit redet, sondern auch die heil. Schrift, dem Heidenthum entgegen dieselbe sehr einschärft, daß sie also, wenn sie das scheinbar Entgegengesetzte einem und demselben menschlichen Geiste festzuhalten aufgibt, ebendamit auch die Forderung stellt, einen Gottesbegriff zu haben, der beides in sich einigt, weil wir sonst zwei Gottesbegriffe erhielten, zwischen denen zu wechseln wäre, wir wüßten gar nicht jedesmal, wie und wann? So scheint es gar nicht erst der verpönten philosophischen Antriebe zu bedürfen, um doch eine Gotteserkenntniß zu suchen; es scheint von der heil. Schrift auferlegt, wie im Interesse der praktischen Frömmigkeit zu liegen, daß wir die Behauptung, die heil. Schrift sei widerspruchsvoll, widerlegen durch den Nachweis der Vereinbarkeit der entgegengesetzt scheinenden Aussagen, ja auch für uns statt des Alternirens zwischen zwei Gottesbegriffen oder Göttern eine solche Gotteserkenntniß gewinnen, welche dem Gebete zu Gute kommt, indem wir nicht beim Beten vergessen der wahren Unveränderlichkeit über der Beweglichkeit und Zugänglichkeit Gottes und umgekehrt nicht an jene uns halten ohne diese.

Der Verf. kann sich auch in der That nicht verbergen, daß die Philosophie, wenn sie Gottes Unveränderlichkeit betont, eine Wahrheit, eine Seite der Schriftlehre selbst vertritt (S. 14). Aber was sagt

er darauf? „Wir haben ein unvollkommenes Bewußtsein, daß (wenn die Schrift jenes beides lehrt) appellirt ist an zwei verschiedene Principien der Darstellung, entgegengesetzte Seiten derselben Wahrheit involvirend; wir fühlen: es giebt ein wahres Fundament für das System, das menschliche Attribute Gott abspricht, obwohl das darauf erbaute Gebäude logisch die Leugnung sogar seiner Existenz einschließt.“ Wie gut wäre es doch, jenes „unvollkommene Bewußtsein“ zu vervollkommen, wenn an die leer bleibende Stelle Gottesleugnung so leicht tritt!

Wie bequem ist es doch, die Philosophie für alles Uebel verantwortlich zu machen! Aber ist es auch gerecht? Hat denn die Philosophie nur Systeme, welche die Unveränderlichkeit Gottes vertreten, aufgestellt, und nicht ebenso oft, zumal in der neueren Zeit, eine Veränderlichkeit in Gott verlegt, die mindestens denselben Tadel verdiente? Und umgekehrt hat denn die Theologie nicht ebenso oft in ihrer Gotteslehre die Unveränderlichkeit so betont, daß damit das praktische Interesse, ja die Praxis jener Theologen selbst nicht bestand? Doch wir wollen uns erinnern, daß dem Verfasser auch der Dogmatismus rationalistisch im Principe ist, und hören ihn erst weiter.

Jedes der entgegengesetzten Principien, jede der beiden Methoden in ausschließlicher Anwendung führt in Irrthum. Da nun eine Vereinigung von Philosophie und Offenbarung nicht möglich ist (obwohl beide dieselben Interessen haben!), so käme es darauf an, einen mittleren Curs zu halten, die Grenzen und das legitime Recht beider zu bestimmen. Damit kommt er zur Ankündigung des Zieles, das er erreichen will.

Alle religiösen Systeme müssen, sagt er, auf einen gewissen Punkt zurückgehen, der sich eignet zum gemeinsamen Boden für die Prüfung der Principien und Ansprüche aller. Das erste eigentliche Object der Kritik ist nicht Religion, natürliche oder geoffenbarte, sondern der menschliche Geist in seiner Beziehung zur Religion, die Gesetze und Proceße desselben. Kann menschliche Philosophie uns nicht direct religiöse Wahrheit geben, so kann sie doch vielleicht indirect uns als Führerin dienen, indem sie die Grenzen unserer Vermögens und die Gesetze ihres legitimen Gebrauches feststellt. Schon Baco hat dieses gewünscht, ohne es zu realisiren.

Prüfung der Grenzen des religiösen Denkens ist eine unerläßliche Vorarbeit für alle Religionsphilosophie; die Grenzen des religiösen Denkens sind nur eine besondere Seite der Grenzen des Denkens

überhaupt. Das Philosophiren über Religion nach ihrer menschlichen Seite muß all' den allgemeinen Bedingungen unterliegen, welche die Philosophie im Allgemeinen binden. „Es läßt sich zeigen, daß die Grenzen des religiösen und des philosophischen Denkens dieselben sind.“ Es kann nicht darauf ankommen, zuerst mit Fichte eine Kritik der objectiven Offenbarung zu versuchen, sondern was noth thut, ist zunächst nur eine Kritik des subjectiven Denkens, seiner Grenzen; eine Kritik der Offenbarung setzte die Möglichkeit einer Philosophie des Unendlichen voraus, wornach die Offenbarung beurtheilt werde. Aber die Vorfrage wird ja eben die nach dieser Möglichkeit selber sein. Sollte sich ihre Unmöglichkeit zeigen, so wäre die Kritik der Offenbarung unmöglich ¹⁾. Die Schwierigkeiten oder Widersprüche in der philosophischen Idee des Unendlichen werden allerdings auch ähnlich bei den entsprechenden Ideen der Offenbarung wiederkehren. Aber wenn eine Prüfung der philosophischen Probleme und der Bedingungen ihrer Lösung auch zu dem Resultate führte, daß manche Principien und Denkweisen theoretisch nicht können festgestellt werden, die als existirend und wahr in der Praxis festzuhalten sind, so ist, aus philosophischen Gründen, dieselbe praktische Annahme in Betreff der entsprechenden Lehren der Offenbarung zu fordern.

Die Offenbarung hat, das läßt sich vielleicht zeigen, keine anderen Schwierigkeiten, als die in der Beschaffenheit des menschlichen Geistes, den Grenzen des menschlichen Denkens überhaupt liegen, an die sie sich accommodiren mußte. Die Offenbarung hat keine Schwierigkeiten, die ihr allein eigneten und nicht auch die Vernunft träfen. Hat Butler's (noch immer für classisch geltendes) Buch die Analogie zwischen Religion und zwischen dem Organismus und Lauf der Natur nachgewiesen, so kann man diese Analogie auch ausdehnen auf die Constitution und die Proceßse des menschlichen Geistes. Ist die menschliche Vernunft schwach als Stütze der Religion, so ist sie doch stark genug, um einen Angriff zurückzuweisen, der auf Leugnung der Vernunft (wie sie ist) sich gründet. Gesezt, Philosophie wäre nutzlos, so ist sie doch nützlich als das Mittel, ihre eigene Nutzlosigkeit zu beweisen. Sie ist aber auch nöthig; denn so lange als menschliches Bewußtsein die Idee Gottes und den Trieb zur Religion in sich

¹⁾ Und damit hinfert alle Gefahr von Angriffen gegen die Offenbarung. Ist der Gegenstand der Kritik, das religiöse Wissen, in den Abgrund gefallen, so fällt auch die Kritik mit.

trägt, so lange wird die Geistesphilosophie auf gemeinsamem Boden mit dem religiösen Glauben stehen ¹⁾). Wohl oder übel, der Mensch wird über diese Gegenstände denken, und Kenntniß der Gesetze, unter denen man denkt, ist die einzige Sicherheit, um gesund zu denken. Dazu aber gehört eine philosophische Untersuchung (S. 21 f.). Eine solche wird unter den Beweisen für die Offenbarung (Evidences) nur eine untergeordnete Stelle einnehmen und sich nicht anmaßen, sie zu ersetzen. Sie giebt ihnen nicht innerlich mehr Stärke, aber sie kann dienlich sein als Antwort auf gewisse bis vor Kurzem sehr populär gewesene Einwürfe (S. 18—22).

Eine Religionsphilosophie, fährt die zweite Vorlesung fort, kann entweder auf das Object der Religion sich beziehen, also eine wissenschaftliche Darlegung des Wesens Gottes versuchen, oder auf das Subject der Religion, also eine wissenschaftliche Untersuchung der Constitution des menschlichen Geistes in seinem Verhältniß zu religiösen Ideen erstreben. Jenes ist ein Theil der Metaphysik — rationale Theologie —, dieses ist ein Zweig der Psychologie, sich mit Erforschung von Phänomenen begnügend, wie es sich auch immerhin verhalte mit deren Beziehung auf Realitäten außer ihnen. Jene wird eine Kritik der Offenbarung beanspruchen. Denn haben wir eine exacte Kunde von Gottes Wesen, so steht uns frei, in einer angeblichen Offenbarung zu verwerfen, was jener Gottesidee widerspricht; und da das höchste Lob, wornach die Offenbarung streben kann, hier die Coincidenz mit den Aussagen der unabhängigen Vernunft ist, so folgt: so weit die Vernunft reicht, ist Offenbarung überflüssig ²⁾), und wenn die Vernunft ein Ganzes von Erkenntniß zu haben glaubt, so wird sie Alles verwerfen, was über ihr Wissen hinausgeht. Wie bescheiden ist dagegen die religiöse Psychologie! Sie kritizirt nicht die Offenbarung, sondern die geistigen Organe, womit sei es Kritik geübt, sei es Offenbarung von Göttlichem aufgenommen werden kann, sowie die Grenzen der Kraft dieser Organe und die nothwendigen Gesetze, an die ihr Wirken gebunden ist. Jedenfalls muß aber, fährt er fort, auch wer eine objectiv-religionsphilosophische zu erreichen hofft und eine Kritik der

¹⁾ d. h. beide, als menschliche Thätigkeiten oder Zustände, sind an die Grenzen menschlichen Wesens gebunden.

²⁾ Man beachte den hierin liegenden Intellectualismus. Offenbarung soll da sein für die Mittheilung von übervernünftigen Lehren. Ferner, ob nicht Offenbarung auch sei im Gewissen, das doch wohl zur Vernunft gehört, überhaupt in der *recta ratio*, wird nicht erwogen.

Offenbarung darauf bauen will, zugeben: auch die Vernunft ist nicht untrüglich, es kommt an auf ihren richtigen Gebrauch; die Nothwendigkeit der Vorfrage steht also fest: was sind die dem Geiste wesentlichen Grenzen und die Bedingungen seines wahren Denkens?

Mansel wendet sich zuerst jenem religionsphilosophischen Wege mit seiner Kritik zu, um, nachdem er gezeigt, es werde hier nichts erreicht, ein desto willigeres Ohr zu finden für seine Kritik der menschlichen Vermögen. Doch fließt ihm beides theilweise ineinander.

1. Rühmt sich die Wissenschaft, aus ihren Begriffen alles Wesentliche des religiösen Glaubens abzuleiten, so muß sie ihren Anspruch durch zweifellose Evidenz ihrer obersten Ideen von Gott darthun, so daß Gedanke und Gefühl gleichmäßig befriedigt sind. Sie müssen Klarheit und Bestimmtheit haben, nicht bloß ein fließendes Farbenspectrum sein. Die innere Gewißheit (conviction), die sich über alle äußeren Beweise erhaben zu sein rühmt¹⁾, muß einen sicheren Nachweis ihres Werthes und ihrer Wahrheit in ihrer eigenen inneren Beschaffenheit aufzeigen (§. 25 f.).

Eine solche Gewißheit oder Ueberzeugung kann nun entweder Resultat einer unmittelbaren Intuition Gottes sein; da hätte der Mensch ein specielles erkennendes Vermögen, dessen unmittelbares Object Gott wäre, eine Art Religionsinn; oder möchte sie gewonnen werden von gewissen menschlichen Eigenschaften aus, welche nachweislich entsprechende göttliche Eigenschaften, wenn auch auf niedrigerer Stufe, repräsentiren. Die erstere Ansicht behauptet, eine Gotteserkenntniß durch unmittelbares Ergreifen, nach Art der sinnlichen Evidenz, zu gewähren; die zweite, einen nur quantitativen Unterschied der göttlichen Eigenschaften von den menschlichen voraussetzend, behauptet nicht minder, zu einer Gotteserkenntniß auf dem Wege des logischen Processes, nach Art der Wissenschaft, zu gelangen. Jenes ist die Methode des Mysticismus und des ihm zustimmenden Rationalismus, indem da die Erkenntniß göttlicher Dinge auf einen außerordentlichen, abnormen Proceß der Anschauung oder des Denkens zurückgeführt wird; dieses ist die Methode des vulgären Rationalismus. Jener steigt von oben herab zum Menschlichen, beginnt mit Gott in seinem absoluten Wesen und sagt, wie er, nach den Gesetzen seines Wesens handelnd, zu einer Offenbarung an den Menschen fortschreite und zum Gewußtwerden vom Menschen. Er wird das absolute und unveränderliche Wesen Gottes

¹⁾ wie z. B. die Berufung auf das Bewußtsein der Erlösung durch Christus.

betonen (?), das in all' seinen Manifestationen sich gleich bleibt. Dieser beginnt von unten, vom Menschen, von der unmittelbaren Kenntniß seiner Eigenschaften, und will dieselben in all' ihren wesentlichen Zügen auch für die göttliche Natur festhalten.

Zu welchen Resultaten führen nun aber beide Wege? Das wird abermals (wie oben S. 338) nicht aus der Natur der Sache, sondern durch Beispiele, aber ohne Unterscheidung stichhaltiger Aufstellungen von willkürlichen, leicht widerlegbaren, beantwortet, Beispiele, welche dem Verfasser seine nicht eben genaue, aber ausgedehnte Belesenheit darbietet.

Die Religionsphilosophie gelangt zu unchristlichen Resultaten; mit ihrer Bundesgenossenschaft ist daher nichts zu gewinnen, aber viel zu verlieren. Ein neuerer Philosoph sage: Gottes absolute Natur sei ein reiner, sich nur durch ein Moralgesetz bestimmender Wille, unzugänglich Affectionen, die als Motive wirken könnten. Daraus werde gefolgert, daß keine göttliche Offenbarung die menschlichen Handlungen durch die Motive von Lohn oder Strafe beeinflussen könne, weil alle Handlungen Gottes, auch die Offenbarung, zu ihrer Norm jenes Moralgesetz haben, das jene Motive ausschließt¹⁾. Umgekehrt schließe man so: alle Vorzüge in der Creatur müssen in Gott zwar in höherem Grad, aber ganz in derselben Art eine Stelle haben, wie im Menschen, so Weisheit, Gerechtigkeit, Gnade. Schließt also das menschliche Wissen die Nothwendigkeit der Erfolge ein, so schließt Gottes Unwissenheit die Nothwendigkeit aller Dinge ein²⁾. Fordert menschliche Gerechtigkeit nur die Bestrafung des Schuldigen, so reimt sich mit Gottes Gerechtigkeit nicht die Bestrafung des Unschuldigen³⁾. Verweist menschliche Barmherzigkeit sich naturgemäß in freier Vergebung, so muß auch Gott die Sünden seiner Geschöpfe frei vergeben⁴⁾. Ebenso eine That, die böse wäre, thäte sie der Mensch auf eigene Verantwortung, kann auch nicht durch Berufung auf einen

¹⁾ Er denkt an Fichte, der aber das Motiv der Achtung vor dem Sittengesetz nicht verwirft, wenngleich die Triebfedern der Furcht und Hoffnung. Aehnlich Parker, Theism, Atheism and the popular Theology.

²⁾ So Jonathan Edwards in seinem berühmten Buch on the freedom of the will. 1754.

³⁾ So Bolingbroke, Fragments or Minutes of Essays. Ferner neben Socin: Froude, Nemesis of faith; Greg, Creed of Christendom; Maurice, Theol. Essays, p. 139.

⁴⁾ So Warburton, Divine Legation of Mosch; Priestley, History of Corruptions; Jowett, Epistles of St. Paul; Maurice l. c.

göttlichen Auftrag gerechtfertigt werden ¹⁾. Darnach ist denn Abraham's Opfer des Sohnes, Josua's Verfahren gegen die Kanaaniter nicht zu rechtfertigen; denn, sagt man, das innere Verbot muß immer gewisser sein als das äußere Gebot ²⁾. Ein Buch aber, das Solches enthält, kann nicht Offenbarung Gottes sein (S. 27—29).

Er will nicht leugnen, daß in beiden Methoden einer rationalen Theologie oder Religionsphilosophie eine Wahrheit liege, die nur jede übertreibe, daher jede eine Schranke gegen die Ausschreitungen der anderen sei. Aber ihre Kritik der Offenbarung beweise ebenso die Schwäche der Vernunft, wie ihre Stärke, zeige im besten Fall einen Fortschritt von tieferer Cultur zu höherer, aber solch' ein Fortschritt sei fern davon, zu beweisen, daß die Vernunft der oberste Appellhof für religiöse Fragen sei.

Doch dieß soll nur Vorspiel sein für den eigentlichen Beweis, den er antritt, nämlich daß wir von Gott nichts wissen können, sondern höchstens von seinen Acten und den Vorschriften, die er gegeben.

Es gebe drei termini, beginnt er, die in jedem System metaphysischer Theologie verwendet werden müssen. (Er nimmt das axiomatisch an, ohne eine Untersuchung über die möglichen Arten zu unternehmen, diese termini zu denken, und ohne die großen Gegenstände in ihrer Auffassung zu berücksichtigen.) Um Gott zu begreifen, wie er ist, müssen wir ihn begreifen als das Unendliche, als das Absolute und als erste Ursache. Die erste Ursache bringt Alles hervor und ist von nichts hervorgebracht. Das Absolute ist das an und für sich selbst Existirende, zu nichts Anderem in nothwendiger Beziehung Stehende. Unter dem Unendlichen versteht man das von jeder möglichen Limitation Freie, das, über welches hinaus ein Größeres nicht gedacht werden, das also kein Attribut, noch eine Existenzweise haben kann, die es nicht von aller Ewigkeit hatte.

¹⁾ Tindal, *Christianity as old as the Creation*.

²⁾ Kant, *Streit der Facultäten und Parer*. Mit Mansel stimmt Newman (*The Soul und Phases of faith*) zusammen. Die deistischen Einwürfe werden wieder hervorgesucht, um jetzt — so stark fühlen sich Mansel und Newman in ihrer Beweismethode — sich als indirecte Beweise für die Offenbarung, für die Ohnmacht der Vernunft verwenden zu lassen. — An die genannten Punkte schließt sich eine Erfindung Mansel's an, die der „moralischen Wunder“, d. h. Gott kann auch Solches gebieten, außerordentlicherweise, was gegen das uns sonst allgemein geltende Sittengesetz ist.

Das Unendliche nun zuerst kann nicht aus einer endlichen Zahl von Attributen bestehen, deren jedes in seiner Art unendlich ist. Z. B. nach Analogie einer Linie gedacht, kann es nicht unendlich in der Länge, begrenzt in der Breite; oder nach Analogie einer Fläche unendlich in zwei Dimensionen sein, begrenzt in der dritten, oder nach Analogie eines intelligenten Wesens unendlich in einer oder einigen Arten des Bewußtseins, aber ohne die anderen. Eine solche theilweise Unendlichkeit, wenn je in sich denkbar, wäre nur eine relative und hätte ihre Grenze an dem, was sie nicht ist, hätte nothwendig eine Relation zu dem Raum, der sie begrenzt, sei sie als Linie oder Fläche oder Körper gedacht, oder zu den Intelligenzen neben ihr. Daher, wie die tiefsten Metaphysiker es anerkannt haben, muß die metaphysische Darstellung Gottes als des Unendlichen und Absoluten dazu fortschreiten, Gott zu nichts Geringerem als zum Inbegriff aller Realitäten zu machen (d. h. nach des Verf. Sinn zum All des Seins, womit Pantheismus gegeben sei). „Was für ein Absolutes wäre das“, sagt Hegel, „das nicht in sich selbst alles Actuale enthielte, selbst das Uebel mit eingeschlossen!“ Wir mögen den Schluß mit Indignation zurückweisen, er ist, versichert uns Mansel, unangreifbar. Ist das Absolute und Unendliche überhaupt ein Gegenstand des menschlichen Begreifens (conception), so ist dieser und kein anderer Begriff erforderlich (S. 31.). Was als absolut und unendlich begriffen ist, muß in sich die Summe nicht bloß alles Actualen, sondern auch alles Möglichen enthalten. Ja selbst der Unterschied zwischen Wirklichem und Möglichem kann in dem absolut Unendlichen keine Stelle haben. Eine nicht verwirklichte Möglichkeit wäre wieder eine Relation und Grenze, daher mit Recht die Scholastiker Gott als *actus purus* wollten gedacht wissen¹⁾. In der Anmerkung hierzu (S. 203 f.) nimmt er auf J. Müller's Einwurf Rücksicht²⁾, „daß es doch selbst eine Beschränkung wäre, wenn Gott genöthigt wäre, Alles zu vollbringen, was er kann.“ Aber er fühlt das Gewicht dieser Einrede nicht, obwohl er sieht, daß Macht, auch nicht realisirte, gebrauchte, keine Beschränkung ist, sondern zieht sich darauf zurück: wenn nicht Alles wirklich wäre, was möglich, so wäre Gott eine nicht realisirte Potenz, er könnte also mehr „werden“, als er ist (als ob

¹⁾ Hierfür wird Hegel, Schleiermacher, Spinoza, Augustin neben Plato und Aristoteles angeführt.

²⁾ Lehre von der Sünde, 3. Aufl. 2, 251.

Machtübung nichts Anderes wäre als Werden, Realisirung der Möglichkeit des eigenen Seins, während das machtvolle Sein das prius der Machtbeweisung ist). Potentialität könne in dem Unendlichen nicht sein, weil dieses zwei verschiedene Begriffe oder Anblicke des Unendlichen ergäbe, nämlich Gottes als Handelnden (acting) und Gottes als zu handeln Fähigen. Offenbar vermischt Mansel hierbei Zustände und Acte, wenn er meint, ein Handeln Gottes, das zuvor nicht war, vermehre sein eigenes zuständliches Sein: als wäre Handeln mehr als Gebrauch der schon vorhandenen Macht!

Aber er fährt fort: Diese drei Begriffe, Ursache, Absolutes, Unendliches, alle gleich nothwendig, enthalten auch einen Widerspruch, wenn sie in einem und demselben Wesen wollen zusammen gedacht werden. Die Ursache als solche kann nicht absolut sein, weil sie nur in der Relation zu ihrer Wirkung besteht. Die Ursache ist Ursache der Wirkung. Aber auch das Absolute kann als solches nicht Ursache sein; denn das Absolute ist eine Existenz außerhalb aller Relation. Sagt man, um dem zu entinnen: das Absolute ist zuerst nur für sich existirend und wird erst nachher Ursache, so stößt man an dem dritten Begriff, dem Unendlichen, an. Wie kann das Unendliche werden, was es nicht von Ur an war? Ist Causirung eine mögliche Seinsweise, so ist das, was ohne Causirung ist, nicht unendlich (weil potentiell); was eine Ursache wird, hat seine früheren Grenzen überschritten ¹⁾. Schöpfung in einem bestimmten Zeitmoment ist also unbegreiflich und der Philosoph zum Pantheismus getrieben, der alle Wirkung in die Ursache (Substanz) als bloßen Schein versenkt.

Wollen wir gleichwohl den Begriff der Ursache als wahr festhalten, so kommen wir in andere Verlegenheiten. Setzen wir, das Absolute wird Ursache, so kann das nur mit Bewußtsein und Freiheit geschehen. Denn eine nothwendige Ursache kann nicht als absolut und unendlich gedacht werden; wäre sie nämlich necessitirt durch etwas außer ihr, so wäre dieses höher; wäre sie necessitirt in sich selbst, so hätte sie in ihrer eigenen Natur eine nothwendige Beziehung auf die Wirkung (als zu wollende) ²⁾. Also muß der causirende Act ein freier

¹⁾ Also wieder die Verwechslung von Handeln u. Werden, die von pantheistischen Prämissen aus Sinn hat. Die Prämissen adeptirt Mansel, die Consequenzen will er nicht tragen. Wir sehen gleich, wie er sich ihnen zu entziehen, ja jene angeblich nothwendig zu denkenden Prämissen zu Staffeln für den Gottesglauben zu erbauen sucht.

²⁾ Hier sieht man, wie Mansel in den Begriff des Absoluten, Unendlichen auch nicht einmal das Ethische als ein in sich Nothwendiges aufnimmt.

sein, Wille ist aber nur in einem bewußten Wesen. Nun ist aber Bewußtsein wieder nur denkbar als eine Relation; es gehört dazu ein Subject des Bewußtseins und ein Object; sind beide verschieden, so kann keines von beiden mehr absolut sein. Man könnte einen Augenblick denken, die Absolutheit sei vereinbar mit dem Bewußtsein, wenn nur Object und Subject dasselbe ist, das Absolute sich denkt. Allein das Object des Bewußtseins, sei es eine Seinsweise des Subjects oder nicht, ist entweder in und mit dem Act des Bewußtseins erzeugt, oder es hat eine von diesem unabhängige Existenz. Im erstern Fall ist nur das Subject das wahrhaft Absolute, weil von ihm das Object abhängt. Im letztern Fall hängt das Subject vom Object ab und dieses allein ist das wahre Absolute. Versuchen wir aber, in dritter Hypothese, keines als vom andern abhängig zu setzen, so haben wir gar kein Absolutes, sondern nur ein Paar relativer Größen; denn Coexistenz, ob bewußt oder nicht, ist an ihr selbst eine Relation ¹⁾).

Das Absolute kann aber nicht bloß keine nothwendige Relation zu etwas außer sich haben, es ist auch nach seinem eigensten Wesen einer Relation zu sich selbst unfähig; es sind also darauf nicht anwendbar Kategorien wie Ganzes und Theile, Substanz und Eigenschaften, bewußtes Subject im Gegensatz zu einem Object. Denn einstimmig sagt die Philosophie: das Absolute ist Eines und einfach; wäre in ihm ein Princip der Einheit neben der Vielheit der Theile oder Attribute, so wäre nur dieses Princip das wahre Absolute. Aber diese absolute Einheit, und ohne Attribute, kann weder durch ein Kriterium von der Vielheit der endlichen Dinge unterschieden, noch mit ihnen in ihrer Mannichfaltigkeit identificirt werden ²⁾). So stehen wir in einem unentflieharen Dilemma. Das Absolute kann nicht begriffen werden als bewußt, noch als unbewußt, weder als complex, noch als einfach, weder mit Unterschieden, noch ohne sie: es kann nicht identificirt werden mit dem Universum, noch von ihm unterschieden. Das Eine

¹⁾ Er benutzt hier Aristot. *Metaphys.* XI, 9., vgl. s. Note S. 205. Der Versuch, die Unvereinbarkeit der Absolutheit mit Selbstbewußtsein nachzuweisen, ist Plotin, Porphyrr und besonders den *Discussions* von Sir W. Hamilton nachgebildet. Eine andere Möglichkeit, nämlich die Unterschiede in Gott als ewig simultan und sich gegenseitig bedingend mit einander gegeben zu setzen, wofür selbst die Empirie Analogien bot, wird nicht erwähnt.

²⁾ Er führt hierfür Stellen aus Plotin, Proclus, Augustin, Thomas Aquinas, Spinoza, Hegel, Schelling, Schleiermacher an (S. 206. 207), zeigt aber gerade hier eine sehr unvollständige Kenntniß der deutschen Philosophie.

und das Viele, als Anfang der Existenz gedacht, ist gleich unbegreiflich.

So sind die Fundamentalbegriffe rationaler Theologie selbstzerstörend. Was Wunder, wenn sich das auch in specieller Anwendung zeigt? Ist ein absolutes und unendliches Bewußtsein ein Begriff, der sich selbst widerspricht, so werden auch die einzelnen Modificationen dieses Begriffs sich gegenseitig ausschließen. Ein geistiges Attribut, unendlich gedacht, muß in actualer Bethätigung stehen in Betreff eines jeden möglichen Objects, sonst wäre es nur potentiell, also limitirt in Betreff der Objecte, an welchen es sich nicht bethätigte. Folglich muß auch jeder unendliche Modus des Bewußtseins sich über das Feld aller andern ausdehnen, und so wird ihre fortdauernde Action einen fortwährenden Antagonismus hervorbringen; z. B. unendliche Macht kann Alles thun — wie soll unendliche Güte nicht auch Böses thun können? ¹⁾ Unendliche Gerechtigkeit fordert auf's strengste die Strafe — wie kann unendliche Gnade vergeben? Unendliche Weisheit weiß alles Zukünftige und doch kann die unendliche Freiheit stets nach Belieben thun und unterlassen. Wie reimt sich die Existenz von Bösem mit einem unendlich vollkommenen Wesen, das, wenn es dasselbe will, nicht gut, wenn es dasselbe nicht will, in seiner Sphäre (?) beschränkt ist? Der Pantheist hat hier schnell eine Lösung bei der Hand. Es giebt in der Realität kein Ding wie Sünde, Strafe, reale Beziehung zwischen Gott und dem Menschen. Gott allein existirt wirklich, aber auch alle seine Bewegungen oder Acte sind gleich nothwendig und göttlich — nur verstellte Darstellungen der Einheit ²⁾. Schade, daß er uns nur nicht sagen mag, woher all' diese Illusion selber stammt.

Stände aber auch der Begriff des Absoluten für die Vernunft fest, so reimt er sich nicht mit dem der Ursächlichkeit. Wie kann das Absolute dem Relativen, das Unendliche dem Endlichen Ursprung geben? Ist causale Activität ein höherer Zustand als Ruhe? Dann ist das

¹⁾ Auch hier muß er, um den angeblichen Selbstwiderspruch der Vernunft, der ihm das allein Nothwendige in der Welt scheint, zu beweisen, gänzlich von einem ethischen Gottesbegriff abstrahiren, ihn verkaufen an ein abstract Unendliches, damit gesagt werden könne, das Ethisch-Nothwendige (d. h. die Vollkommenheit) wäre eine Beschränkung, nur die unbestimmte Allmöglichkeit, die zugleich Wirklichkeit und so absoluter Widerspruch wäre, entspreche dem Begriff des Unendlichen, den wir haben müssen, wenn wir Wissen wollen.

²⁾ Hier beruft er sich auf Hegel und Spinoza, für das nothwendig begrenzte Wissen Gottes auf Origenes. S. 208. 209.

Absolute aus unvollkommnerem Zustand in einen vollkommneren übergegangen, aber nicht vollkommen von Anfang an gewesen. Oder ist der Zustand der Activität unvollkommner als Ruhe? Dann ist es unvollkommener geworden ¹⁾. Sagt man, beide Zustände sind an Werth sich gleich und der Schöpfungsact indifferent für das Absolute, so zerstört diese These die Einheit des Absoluten, weil wir da die Möglichkeit von zwei Begriffen des Absoluten zulassen müssen, nämlich als productiven und nicht productiven ²⁾. Und wie kann das Relative ins Sein, in bestimmte reale Unterscheidung von Gott kommen? Wie kann etwas vom Nichtsein in's Sein übergehen? Was nicht ist, kann nicht übergehen. Es bleibt, wenn ein Absolutes ist, nur die pantheistische Hypothese übrig: Schöpfung ist vielmehr nur ein Wechsel in dem, was ist, die Creatur ein phänomenaler Modus des göttlichen Seins (S. 33—35) ³⁾.

Das Ganze dieses Gewebes von Widersprüchen, meint er, ist aus Einem ursprünglichen Fettel und Einschlag, das ist die Unmöglichkeit, die Coexistenz des Unendlichen und Endlichen oder den absoluten Anfang des Relativen, der Phänomene, zu begreifen. Aus den Maschen dieses Netzes, in das die Vernunft gefangen ist, scheint nun ein doppeltes Entweichen möglich. Das Nächste wäre die pantheistische These;

¹⁾ Diese Argumentation folgt Plato's Republik, Augustinus und Friedr. Heinr. Jacobi (von den göttlichen Dingen) gegen Schelling, besonders aber dem W. Hamilton (Discussions, p. 34).

²⁾ Auch auf dieses Bedenken, wie das vorige, giebt der ethische Gottesbegriff Antwort, weil im Ethischen die Einheit des Sichwollens (der Selbstbehauptung) und des Seinwollens für ein Anderes gesetzt ist.

³⁾ Hier genügt dem Verfasser daher auch W. Hamilton nicht, der sagt, die Welt habe vor der Schöpfung virtuell in Gott als Schöpfer existirt, und wir können uns nicht den Rückgang der Welt in absolute Nichtexistenz, sondern nur ein Zurückziehen der offenen Energie in verbergene Potenz denken. Manzel will vielmehr, das sei eine pantheistische Hypothese, die sich nicht durch das Denken, sondern durch die Unfähigkeit ergebe, diese Sache zu denken (S. 210). Aber er selbst hat wieder nicht die Möglichkeit in Betracht gezogen, daß die Dinge in Gott der Möglichkeit nach sein können, ohne daß Gott selbst sie persönlich ist, da er sie vielmehr nur hat. Denn zwar ist ihre Möglichkeit eine Bestimmung seiner selber (sie ist nicht außer ihm, sondern in ihm), aber auch die mögliche Welt kommt nicht von selbst auf in ihm, sondern die Möglichkeit der Welt ist erst da durch sein Denken und Wollen, genauer durch sein Sichdenken und Wollen hindurch (seine Persönlichkeit), weil erst hiemit die Möglichkeit eines Nicht-Ich-Gottes, eines Andern, gesetzt ist, das seine Liebe und Weisheit will.

mit ihr scheint ein wirkliches Wissen von Gott vereinbar, denn alles Störende, was als Widerspruch des Denkens sich könnte geltend machen, weist der Pantheismus als Schein ab. Aber dieser, weil er keine Unterschiede in dem Absoluten zugiebt, kann auch die eigene Einheit des Selbstbewußtseins nicht festhalten, er muß auch sie als Schein behandeln und hebt damit die Möglichkeit alles Begreifens auf. Und ferner, denkt Gott Alles, was Gedanke ist, wie er Alles thut, so ist Alles nothwendig und gut, kein Unterschied zwischen Recht und Unrecht, Irrthum und Wahrheit, oder ist Unrecht, Irrthum, Endliches nur Schein — woher die Illusion? ¹⁾ (S. 36 f.)

Da uns so auch der Pantheismus im Stiche läßt, so ist die letzte Zuflucht des Rationalismus das, was in Vergleich mit der höchsten Idee Gottes speculativer Atheismus ist, Leugnung, daß das Unendliche überhaupt existirt. Das sei auch, meint Mansel, die einzige logisch haltbare Position, so lange man das menschliche Vermögen zu denken zum exacten Maß seiner Pflicht zu glauben mache. Der Begriff des Absoluten und Unendlichen, von welcher Seite wir ihn anfassen, ist mit Widersprüchen angethan. Es ist ein Widerspruch, es als Eines zu begreifen, aber auch als Vieles; ebenso ein Widerspruch, es als persönlich, wie es als unpersönlich zu denken. Ohne Widerspruch kann es nicht als activ, aber ohne Widerspruch auch nicht als unthätig begriffen werden. Will man nun aber aus alldem den Schluß des Atheismus ziehen, den Begriff des Absoluten und Unendlichen gänzlich exterminiren und sich auf lauter Endlichkeit einrichten, so scheitert auch wieder der Versuch, die Summe des gesammten Seins als eine begrenzte Größe vorzustellen. Eine Grenze ist selbst eine Relation; die Grenze als solche denken, heißt implicite schon auch die Existenz eines Correlats auf der andern Seite desselben denken ²⁾. Jedes endliche Object können wir nur als begrenzt durch Andres, vorangehendes und coexistirendes denken. Einen ersten Zeitmoment, oder räumlichen Punkt, eine eingegrenzte Summe alles Existirenden können wir ebenso wenig begreifen als die entgegengesetzte Supposition der Unendlichkeit, alles dessen, was existirt. So unmöglich es ist, ein Object anders als endlich vorzustellen, so unmöglich ist es, ein Endliches oder ein Aggregat von Endlichem

¹⁾ Dafür beruft er sich auf Coleridge (*The Friend*), auch auf Fr. Schlegel wider Spinoza, S. 211.

²⁾ Hier beruft er sich doch auf Hegel, S. 212 f., weiterhin auf Hamilton.

als erschöpfend für das All des Seins vorzustellen ¹⁾. So bricht die Theorie, die das Unendliche vernichten will, selbst in Stücken an dem Felsen des Absoluten und wir sind in die widerspruchsvolle Annahme einer begrenzten Welt verwickelt, die doch weder in sich selbst eine Grenze haben kann — denn sonst wäre sie zugleich begrenzend und begrenzt, zugleich jenseits und diesseits der Grenze — noch begrenzt sein durch etwas jenseits ihrer, denn da wäre sie nicht mehr die ganze Welt (das Univerfum) ²⁾.

War es sonach ein Widerspruch, ein Unendliches und Absolutes zu setzen, wie immer wir uns anstellen mochten, und schien so der Atheismus berechtigt, so zeigt sich nun auch der Atheismus als Widerspruch; wir können auch nicht setzen, daß kein Unendliches, Absolutes existirt.

Die Lektion aus alle dem ist: wir dürfen nicht den Vernunftanspruch erheben, daß nur, was wir erkennen, zu glauben sei, oder daß wir, was uns als Widerspruch erscheint, nicht glauben dürfen. Wir müssen die Gelüste apriorischen Wissens von göttlichen Dingen fahren lassen, anerkennen, daß die menschliche Vernunft, die nur in Widersprüchen sich bewegt, mag sie theistisch, pantheistisch, atheistisch räsonniren, damit Eines beweist: ihre Ohnmacht, irgendwie ein apriorischer Richter über alle Wahrheit zu sein. Spricht die Vernunft mit gleicher Kraft gegen allen Glauben und allen Unglauben, so nöthigt das zu dem Schluß, daß der Glaube nicht durch Vernunft allein kann bestimmt werden. Aus alledem soll also kein Schluß zu Gunsten eines allgemeinen Skepticismus gemacht werden; derselbe würde wieder sich selbst aufheben (weil er dogmatisch würde, wenn er absolut wäre), und die entdeckten Widersprüche treffen nicht den Vernunftgebrauch überhaupt, sondern nur ein bestimmtes Object des Denkens. Auch ist im Bisherigen, sagt er, nicht die Natur des Absoluten selbst geprüft worden, nur unser Begriff von dieser Natur ist Gegenstand der Kritik gewesen. Die Verdrehungen im Bilde mögen von den Unebenheiten des Spiegels stammen, der es reflectirt. Und diese Erwägung leitet uns von dem Object der Religion, das also unserem Wissen unzugänglich ist, und von dem Product unseres Speculirens, dem Begriff, zurück zu jenem andern Weg, zur Untersuchung der Natur des

¹⁾ Damit ist noch kein Absolutes, sondern nur immer weiteres Endliches postulirt, ein endloses Endliches, der Atheismus also nicht ad absurdum geführt, wie er meint. Erst durch die positive Gottesidee wird er über sich hinausgeführt.

²⁾ Nach Fichte, Wissenschaftslehre.

menſchlichen Subjects, die uns wenigſtens die Gründe aufdecken kann, warum jene Widerſprüche unlösbar ſind, ebendamit uns befähigen wird, den gerechten Anſprüchen des Glaubens eine vernünftige Begründung zu geben.

2. Demgemäß will er die Geſetze und Grenzen des menſchlichen Bewußtſeins prüfen und zeigen, daß Denken das Maß des Seins nicht iſt, noch ſein kann, daß die Widerſprüche, auf die wir ſtoßen, wenn wir die Natur des Unendlichen begreifen wollen, nicht in dem Object, ſondern in der Conſtitution des begreifenden Geiſtes liegen und von der Art ſind, daß ſie aufs nothwendigſte jede Form der Religion, aber auch jede Verwerfung derſelben, weil jede geiſtige Thätigkeit, begleiten. So, meint er, mag der Weg gebahnt ſein, um die Verſchiedenheit der Provinzen des Glaubens und der Vernunft zur Anerkennung zu bringen. Wir müſſen beginnen mit dem, was in uns, nicht mit dem, was über uns iſt, d. h. mit Anthropologie, nicht mit Theologie. Damit Niemand hierbei an Feuerbach'sche Sätze erinnert werde, hebt er hervor, daß gerade die Einmiſchung der Metaphyſik in die Theologie zu Kant's gefährlichen Sätzen, zu der Lehre des Dr. Paulus, durch Hegel zu Vatke, Strauß, Feuerbach geführt habe, daß man alſo, um dieſen zu entgehen, jene anthropologiſche Poſition, wornach wir von Gott nichts wiſſen können weder ſehend noch leugnend, einnehmen müſſe. Er hat dabei ein leiſes Bewußtſein, er möchte, ſo wie er gethan von dem Unendlichen und Abſoluten redend dem Gegenſtand nicht ganz gemäß geredet haben, um den es ſich handelt, d. h. Begriffe von Gott kritiſirt haben, die gar nicht Begriffe von „Gott“ ſind, es möchte alſo ein anderer Begriff unerörtert geblieben ſein, auf den, wie er ein Begriff von „Gott“ und nicht von einem eingebildeten Schemen iſt, jene Einwürfe nicht möchten anwendbar ſein. Das vermuthen wir aus dem Schluß dieſer zweiten Vorleſung, wo er ſich erinnert, daß die Chriſten einen lebendigen, perſönlichen Gott voll Liebe und Gnade haben: und er ſelbſt betet zu dieſem Gott. Er fühlt, daß Gott perſönliche Liebe im Verhältniß zu uns iſt, aber er meint auch zu fühlen, „daß die Religion ihr Leben hat in den menſchlichen Relationen, in welchen ſich Gott dem Menſchen offenbart, nicht in der göttlichen Vollkommenheit, die von dieſen Relationen verhüllt und modificirt, obwohl nicht ganz verborgen wird.“ Und für treffend hält er ſeine obige Kritik des Gottesbegriffs dennoch, weil ihm Gott, obwohl für den Frommen die lebendige, liebende Perſönlichkeit, doch in ſeinem unbegreiflichen Weſen

(das ihm eben das Innerste, die Majestät und Hoheit Gottes enthält) wirklich das Absolute und das Unendliche ist. „Die Ideen des Absoluten und des Unendlichen sind unerlässlich für die Begründung einer metaphysischen Theologie; von ihnen muß es ein klares und bestimmtes Bewußtsein geben, wenn eine solche Theologie überall sein soll“ (S. 45.). Er hält daran auch fest für den Glauben. Er braucht diese Ideen, und zwar als nothwendige, auch zur Widerlegung des Atheismus (s. oben). Nur ein positives Wissen davon soll es nicht geben: für das Denken bleibt darin ein nothwendiger Widerspruch, dessen Gefühl wir uns aber durch Flucht in den „Glauben“ entziehen müssen. Der Gedanke, daß das Innerste Gottes vielmehr eben seine liebende Persönlichkeit sein könnte und von hier aus als dem den Christen Gewissesten der abstracte Begriff des Absoluten und des Unendlichen könnte modificirt werden müssen, ferner daß dieses eben der Unterschied zwischen dem vorchristlichen Begriff vom Göttlichen und dem Gottesbegriff christlicher Wissenschaft sei, steigt ihm gar nicht auf. Er ist so weit davon entfernt, die Liebe statt der kalten Absolutheit als das Innerste in Gott zu setzen, daß er vielmehr auch sie nur als ein Verhältniß zu uns ansieht, das mit seinem Wesen nichts zu thun hat und sein Herz, sein Innerstes, nicht offenbart. Gott will, daß wir ihn liebend denken, aber wirklich Liebe zu sein, wäre für seine Majestät zu niedrig, wenigstens wäre es anmaßend, es zu behaupten. Ob nicht, wie die Theorien der Ueberpersönlichkeit Gottes in die Unterpersönlichkeit zu gerathen pflegen, auch hier das imaginirte Ueberethische in das Unterethische und Physische zurückfallen muß?

„Die Gesetze und das Wesen der Constitution des menschlichen Geistes bringen es mit sich, daß wir in Widersprüche fallen müssen, wenn wir das Absolute und Unendliche denken wollen.“ Vernehmen wir seinen Beweisversuch.

Die dritte Vorlesung, die dieses zeigen will, stellt als Motto Exod. XXXIII, 20—23 voran: „Und er sprach: du kannst mein Angesicht nicht sehen, denn kein Mensch wird mich sehen und leben“ u. s. w. Er hätte aber billig auch die Ergänzung Joh. I, 18. XIV, 9 nicht verschweigen sollen, da er vor Christen sprach.

Wir sind durch die Constitution unseres Geistes genöthigt, versichert er, an die Existenz eines absoluten und unendlichen Wesens zu glauben, ein Glaube, der sich uns als das Complement zu unserem Bewußtsein des Endlichen und Relativen aufdrängt. Aber sobald wir versuchen, diese Ideen zu analysiren, in der Hoffnung, einen ver-

ständlichen Begriff davon zu erhalten, so kommen wir auf allen Seiten in Verwirrung und unentfliehbare Widersprüche. Mögen wir mit dem Theisten die Coexistenz des Unendlichen und des Endlichen annehmen, oder mit dem Pantheisten die reale Existenz des Endlichen, mit dem Atheisten des Unendlichen leugnen: bei jeder dieser Thesen kommt die Vernunft in Streit mit sich selbst: sie ist getrieben, das Wahre der einen Hypothese (um der Unmöglichkeit der andern willen) anzunehmen, aber jede angenommene hat wieder Schwierigkeiten, die sie nicht bewältigen kann, so daß hier keine Stätte der Ruhe für die Vernunft übrig bleibt.

Mag die Beziehung des Menschen auf Gott dem menschlichen Geist sich ursprünglich in Form des Erkennens oder Gefühls oder eines Willensimpulses darstellen, sie kann ihm nur als eine Art, Gestalt des Bewußtseins gegeben sein (S. 46). Was immer dem Menschen durch Offenbarung gewährt werde, es muß sich nach den Gesetzen im Wesen des Empfängers richten.

Nun schließt der Begriff des Bewußtseins (consciousness) die Unterscheidung zwischen einem Object und einem andern in sich. Bewußt sind wir nur, wenn wir einer Sache bewußt sind; dieß Etwas aber kann als das was es ist, nur durch Unterscheidung von dem, was es nicht ist, gewußt werden. Nun ist aber Unterscheidung nothwendig Beschränkung (limitation)¹⁾, weil, was von einem Andern soll unterschieden werden, entweder eine Seinsweise haben muß, die das Andere nicht hat, oder nicht haben, was dieses hat. Das Letztere kann bei dem Unendlichen nicht statt haben, es kann ihm keine Qualität fehlen, die dem Endlichen beihohnt, denn das wäre Beschränkung. Aber auch nicht durch den Besitz von Solchem, was dem Endlichen abgeht, kann es von diesem unterschieden werden; denn auch dieses (Gott) Unterscheidende muß selbst wieder unendlich sein, kann also nichts mit dem Endlichen gemein haben, nicht mit demselben verglichen werden. Anders wäre es erst, wenn das Endliche könnte ein Theil eines unendlichen Ganzen sein. Sonach enthält das Bewußtsein des Unendlichen einen Widerspruch in sich selbst, weil es Beschränkung

¹⁾ Für den Satz, daß Bestimmtheit Beschränkung ist, der bei einem bloß physischen Gottesbegriff immer nahe liegt und die folgende Argumentation beherrscht, führt er neben Fichte und Plotinus auch Hegel an (!). Spinoza's Satz: *Omnis determinatio est negatio*, dem Hegel so bestimmt entgegensteht, wird sonderbarerweise übergangen.

und Differenz bei demjenigen setzen müßte, was nur als unbeschränkt und indifferent gegeben sein kann ¹⁾).

Bewußtsein, fügt er, alsbald wieder zum Object übergehend, hinzu, ist wesentlich eine Beschränkung (S. 48), denn es ist das Sichbestimmen des Geistes für Eine actual Modification unter vielen möglichen. Aber, was erstens das Unendliche betrifft, so muß es, wenn überhaupt gedacht, als potentiell Alles und actual nichts begriffen werden; denn gäbe es etwas, was es nicht werden kann, so hätte es daran seine Schranke; gibt es aber etwas, was es actual ist, so ist es hierdurch davon ausgeschlossen, etwas Anderes zu sein. Aber wiederum es muß auch gedacht werden als actual Alles und potentiell nichts seiend, denn eine unrealisirte Potentialität ist gleichfalls eine Beschränkung: das Unendliche könnte so vollkommener werden, als es ist (s. oben S. 348). Ist es aber actual Alles, so verliert es seine charakteristische Gestalt, wodurch es, von Anderem unterschieden, Object des Bewußtseins werden kann.

Dieser Widerspruch wäre unerklärlich, wenn das Unendliche könnte positives Object des menschlichen Denkens sein. Dagegen wird Alles klar, wenn es nur negatives Object ist, Negation des Denkens. Alles Denken ist Beschränkung, daher kann „das Unendliche nur ein Name für die Abwesenheit des Denkens sein“, d. h. der Bedingungen, unter welchen Denken möglich ist. Von einem Begriff des Unendlichen reden heißt des Unbegreiflichen Begreiflichkeit setzen.

Das Sein sogar können wir nur als ein Etwas denken; denken wir es als das reine Sein, so haben wir, wie die deutsche Philosophie mit Recht sage, das reine Nichts. Nehmen wir das Particulare der Existenz weg, so nehmen wir diese selbst weg. Folglich, wer behauptet, das Unendliche zu denken, muß es als das reine allgemeine Sein begreifen, das mit dem Nichts identisch ist, und das heißt Gott leugnen ²⁾. Wie also der Rationalismus nur folgerecht ist, wenn er

¹⁾ Hierfür wird neben Fichte wieder Hegel angeführt, außerdem South, *Animadversions upon Sherlock*, 1693.

²⁾ Wenn er hierfür auf Fichte sich beruft, so vergißt er, daß für Fichte die moralische Weltordnung kein Nichts ist. Und was jenes angebliche Sein = Nichts betrifft, so ist hier wie oftmals der Herr Verfasser wieder zu gläubig gegen deutsche Philosophie gewesen oder genauer gegen einen häufigen Mißverstand derselben. Denn jenes Nichts Hegel's ist nicht das absolute Nichts, sondern das Nicht-Etwas, welches an ihm selbst doch Möglichkeit des Etwas-Seins bleiben kann, wie denn die nächste Kategorie das Werden ist.

Gott das Bewußtsein abspricht, so auch nur, wenn er das Sein leugnet (S. 47—49).

Zweitens: Das Absolute ist Negation jeder Relation. Nun ist aber Bewußtsein nur möglich in der Form der Relation zwischen Subject und Object. Also kann es kein Bewußtsein des Absoluten geben, ohne zugleich den Begriff desselben zu negiren. Ferner, um des Absoluten als solchen bewußt zu werden, müßten wir wissen, daß ein unserem Bewußtsein gegebenes Object identisch ist mit einem Object, das ohne alle Relation, absolut in seiner Natur existirt. Um aber die Identität aussprechen zu können, müßte eine Vergleichung beider (des in unserem Bewußtsein Seienden und des außerhalb desselben Seienden) möglich sein. Allein das hieße, etwas, dessen wir uns bewußt sind, mit etwas, dessen wir uns nicht bewußt sind, vergleichen wollen, was ein Widerspruch ist, so daß offenbar, selbst wenn wir könnten des Absoluten bewußt sein, wir doch unmöglich wissen könnten, daß es das Absolute ist¹⁾. Da wir aber überhaupt einer Sache nur können bewußt sein, indem wir wissen, daß sie ist, was sie ist, so heißt das so viel als: wir können des Absoluten überhaupt uns nicht bewußt werden. Bewußtsein des Absoluten schlosse zugleich die Gegenwart und die Abwesenheit der Relation ein, durch welche das Denken selbst constituirte wird. Aber diese Widersprüche haben wieder nur wir selbst gemacht²⁾, wir brauchen, um sie zu meiden, nur abzulassen von dem Unmöglichen. Es folgt daraus nicht, daß das Absolute nicht existirt, sondern nur, daß wir es nicht als existirend begreifen können (S. 49—51).

Drittens: Al' unser Denken ist an Zeit gebunden und deren Gesetz, das sich in zwei Richtungen, der Succession und Dauer, manifestirt. Was nun irgend in unser Bewußtsein eintritt, folgt zeitlich nach einem frühern Object des Bewußtseins und erfüllt darin einen gewissen Zeittheil. Aber was einem Andern nachfolgt und also von ihm unterschieden ist, ist beschränkt gedacht, denn „Unterscheidung ist Beschränkung“. Aber auch was eine zusammenhängende Existenz in der Zeit (Dauer) hat, ist gleichfalls als endlich gedacht, denn Dauer

¹⁾ Stärker kann Gott die Möglichkeit, sich uns zu bezeugen und zu offenbaren, nicht abgesprochen werden. Aber Mansel vergißt, daß wir hiernach auch nichts Anderes wissen könnten. Denn das Object als solches ist nicht in unserem Bewußtsein. Wie können wir das, dessen wir uns nicht bewußt sind, vergleichen mit dem, dessen wir bewußt sind? Das Absolute macht hier keinen Unterschied.

²⁾ Gewiß; aber Flucht ist nicht Ueberwindung.

ist nothwendig als theilbar in successive Zeittheile zu denken. Aus solchen Relationen zu etwas, was vorher war oder nachher ist, besteht die ganze Existenz. Das als dauernd gedachte Object ist immer als fähig gedacht, etwas zu werden; was es noch nicht ist, also in incompleter Existenz, jeden Moment erst fernere Ergänzung empfangend (S. 52). Wenn daher alle Objecte des menschlichen Denkens in der Zeit existiren, so kann keines dieser Objecte die wahre Natur eines unendlichen Wesens darstellen: indem wir Gott denken, verzeitlichen wir ihn, den wir doch als unendlich denken wollen, sind also in Widerspruch mit uns.

Da was zusammenhängende Dauer hat, als endlich zu denken ist, begrenzt durch Vergangenheit und Zukunft, so haben Viele gesagt: In Gott ist kein Unterschied zwischen Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Aber, sagt Mansel, das ist kein Gedanke mehr, sondern eine Ablehnung des Denkens; denn das hieße, Gott außer der Zeit denken, während wir, selbst in der Zeit, nicht anders können, als Alles, was wir denken, in die Zeit setzen. Unser Gedanke ist ein geistiger Zustand, der Anfang hat und Ende; so aber ist keine Gemeinsamkeit zwischen dem menschlichen Denken und dem Göttlichen, das es denken will, denn das Eine kann nicht außer der Zeit, das Andere nicht in ihr existiren. Dem fügt er nach W. Hamilton's Kritik von Schelling's intellectueler Anschauung¹⁾ bei: Ja, gesetzt, wir könnten ein zeitliches Wissen von Gott haben, so könnten wir doch nicht wissen, daß wir dieß Wissen haben. Um einen Gedanken als den meinigen zu wissen, muß ich ihn als gegenwärtigen Zustand meines Bewußtseins wissen, was wieder zeitlich ist; ebenso, wenn ich ihn als vergangenen weiß. Beidemale fehlt mir von dem Unendlichen als einem Außerzeitlichen das Wissen, und ich habe so für das zeitliche Leben keinen Gewinn von dem Wissen eines Ueberzeitlichen. Gäbe es auch ein solches, es könnte nicht in unser alltägliches Leben, das ein zeitliches ist, belebend eindringen (S. 54).

Theologen und Philosophen verschiedener Zeiten haben gefordert: „In der Betrachtung Gottes übersteige die Zeit!“ Ist das mehr als Rhetorik, so heißt es: Sei kein Mensch mehr, sei Gott! Um das Unendliche zu erkennen, müßte die Seele selbst unendlich sein²⁾. Denn

¹⁾ Discussions, p. 23.

²⁾ Als ob er nicht selbst, zur Widerlegung des Atheismus, den Gedanken des Unendlichen und Absoluten als einen realen geltend machen müßte — freilich inconsequent, wenn das Unendliche nur ein Name ist für Abwesenheit des Denkens.

ein Gegenstand des Bewußtseins, der irgendwie durch die Bedingungen des menschlichen Denkens beschränkt ist, kann nicht für eine Darstellung des Unbeschränkten gelten. Nun können aber zwei Unendliche nicht als zusammen seiend gedacht werden: muß also der Geist des Menschen unendlich sein, um Gott zu erkennen, so muß er Gott sein. Also Pantheismus oder eingeständlicher Irrthum ist die Folge jener Forderung.

Dieselben Gründe, möchte man erwarten, werde er auch in Beziehung auf unsre Gebundenheit an den Raum geltend machen. Das thut er nicht, indem er den Raum nur auf den Leib bezieht; ein unräumliches Denken und ein Denken von nicht Räumlichem scheint er zuzugeben, ohne daran irre zu werden, daß wir an die Zeit schlechthin gebunden seien, während wir es nach ihm an den Raum nicht sind.

Aber er wendet sich jetzt dem Begriffe der Persönlichkeit zu, als einer nothwendigen Bedingung, um eine geistige Existenz zu denken. Die Eigenschaften der Güte, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Weisheit können wir uns nur denken als existirend in einem Wesen, das nicht diese Prädicate, sondern ihr gemeinsames Subject, mit Einem Wort Person ist. Aber Persönlichkeit, wie wir sie begreifen, ist wesentlich sowohl Unitation als Relation — und damit Widerspruch gegen die Unendlichkeit und Absolutheit, denn Persönlichkeit ist nicht im Gedanken ohne einen Denkenden, nicht ohne Relation zwischen Denkendem und Gedachtem. Da ferner der Denkende und das Gedachte von einander unterschieden sind, beschränken sie einander; ebenso die verschiedenen Arten des Denkens als solche. Es hilft auch nicht, mit Augustin die Prädicate der göttlichen Persönlichkeit selbst persönlich zu machen („Gott ist Allwissenheit, Allmacht“ u. s. w.): das würde die Persönlichkeit in der einzigen Form vernichten, in der wir sie denken können, nämlich in der von uns selbst abstrahirten. Diese Form können wir nicht transcendiren, aber auf Gott angewendet ist der Begriff der Persönlichkeit wieder ein Widerspruch.

Sollen wir also die göttliche Persönlichkeit leugnen? Nein! Persönlichkeit, obwohl weit entfernt, Gottes absolute Natur, wie sie ist, darzustellen, ist mit all' ihren Beschränkungen doch wahrer, erhabener, ein frömmerer Gedanke als jene vagen Abstractionen, wobei die Menschen von einem Nichts stammeln unter dem Namen des Unendlichen. Hier preist er nun mit Pascal die Hoheit des Menschen, der nicht nur Gewußtes, sondern wissend ist. Nur durch persönliches Bewußtsein wissen wir, daß Gott ist; nur indem wir ihn als ein bewußtes Wesen begreifen, können wir in irgend einem religiösen Ver-

hältniß zu ihm stehen und ein Bild von ihm gewinnen, wie es für unsere geistlichen Bedürfnisse genügt, wenn auch nicht für unsere intellectuelle Neugier.

Es ist unsere Pflicht, Gott sowohl als persönlich zu denken, wie als unendlich (S. 59). Wir können beides nicht zusammen reimen, aber der Widerspruch, der es unmöglich macht, muß darum noch nicht anderswo als in unserem eigenen Geist liegen. In Gottes absoluter Natur kann beides sich wohl vereinigen. Der Widerspruch entsteht nur aus dem Begehren, die Grenzen und Bedingungen zu transcendiren, die Gott unserem Denken hat setzen wollen.

Er meint, diesen seinen Beweisen könnte man höchstens widerstehen, wenn man den Ausweg suchte, die Basis für das Erkennen des Unendlichen liege in einem Punkt jenseits des Bewußtseins, wir müssen unser Selbstbewußtsein, dieses endliche, aufgeben in intellectualer Anschauung oder im Waltenlassen des Begriffs. Da beweise man dann, daß Bewußtsein ein Schein sei; man beweise es aber mittelst des Bewußtseins, ohne das Schlüsse nicht möglich sind. So sei diese Forderung selbst unverständlich, absurd.

Die vierte Vorlesung geht zur Analyse des religiösen Bewußtseins selbst fort, bekennet, daß es nicht bloß religiöse Reflexion gebe (denn für die Reflexion muß schon Religiöses gegeben sein, worüber reflectirt wird) sondern auch religiöse Anschauung, (religious intuition), nämlich des Gefühls der Abhängigkeit und der Ueberzeugung von moralischer Verpflichtung, und dieses beides ist die Quelle religiösen Erkennens (abgesehen von der Offenbarung); aus beidem zusammen entspringen namentlich die Acte des Gebetes und die Versuche der Sühnung des Vergangenen. Aber diese sogenannten religiösen Anschauungen sind nur Anschauungen von uns selbst, nicht von Göttlichem. Hoffte man also, der Verfasser wolle nur das begriffliche oder verstandesmäßige Denken in seine Grenzen weisen, um desto mehr Raum für das religiöse Gebiet und das religiöse Erkennen zu gewinnen, so sieht man sich gar sehr getäuscht; sein religiöses Bewußtsein ist nur Bewußtsein von sich selbst als einem abhängigen und moralisch verpflichteten Wesen. Aber ein Bewußtsein von Gott ist ihm darin wieder nicht enthalten, noch von Gott gegeben, der allerdings die Abhängigkeit gesetzt und jenes Gefühl der Verpflichtung uns eingepflanzt hat ¹⁾. Wir haben daran eine

¹⁾ Wie wir das wissen können und wie wir dabei Gott zu denken haben, wird nicht angegeben.

Erkenntniß seines Wirkens, aber keine Erkenntniß seiner selbst¹⁾. Wir haben sogar kein Recht, unsere absolute Abhängigkeit von Gott auszusagen; denn wie unser Verstand nach allem Obigen ein endlicher ist, so auch unser Gefühl und unser Wille; für beide kann — der Harmonie unseres Wesens halber — Unendliches und Absolutes so wenig sein, als für unser Erkennen (S. 70). Wie wir kein Recht haben, aus einer endlichen Wirkung, die wir sammt der Welt sind, auf eine unendliche, allmächtige Ursache zu schließen, so dürfen wir auch nicht meinen, aus der Ueberzeugung von moralischer Verpflichtung zu einem Schluß auf Gottes eigenes moralisches Wesen berechtigt zu sein. Denn da für unsern Willen nichts Unendliches, Absolutes sein kann, Gott aber beides ist, so folgt, daß die moralische Verpflichtung nur uns gilt, aber nichts vom eigenen Willen oder Wesen Gottes aussagt. Das Moralisch-Gute für uns ist nur das Gesetz, welches für uns aufzustellen Gott gefallen hat; dasselbe hat keine Autorität in sich selber, sondern nur als Ausfluß eines höhern Gesetzgebers. Das Höchste, was man sagen kann, ist (S. 74 f.), daß die moralische Natur des Menschen, als unterworfen einem Pflichtgesetz, in gewissem Grade die moralische Natur einer Gottheit reflectirt und darstellt, von welcher diese Pflicht auferlegt ist. Doch verlasse man sich nicht etwa zu viel auf dieses precäre Zugeständniß. Es bleibt doch dabei, Gott ist unendlich, wir sind endlich, daher kann auch hier nur ein absoluter Unterschied sein zwischen dem Moralischen in Gott und dem Moralischen, das für uns ist. Er nennt es später anmaßend, von einem Moralischen wissen zu wollen, das es absolut und also auch für andere als menschliche Intelligenzen sei. In der That kann er auch, ohne seine ganze Theorie zu erschüttern, nicht zugeben, daß das Sittliche, das uns gilt, absoluten und unendlichen Werth habe. Sonst wäre doch etwas Unendliches für uns, auch für unser Wissen.

Es gibt zwar eine absolute Moralität, ruhend auf oder vielmehr identisch mit der ewigen Natur Gottes (woher Mansel das weiß, ist nicht klar), aber was sie ist, in irgend einem menschlichen Begriff zu fixiren, sind wir gänzlich außer Stand, schon weil sie absolut, aber auch, weil sie in der göttlichen Persönlichkeit ist, die wir nicht denken können (2. Aufl. S. 206 ff.). Man mag zugeben, daß das abstracte

¹⁾ Aber doch ein Erkennen, daß Er wirkt, den wir also in Unterschiedenheit von Anderem denken? Wenn mit Unrecht, wenn wir weder im Glauben noch im Denken von Gott wissen, wo bleibt noch Bewußtsein der Abhängigkeit von ihm, der Verpflichtung durch ihn?

Gesetz: „die Pflicht ist stets der Neigung vorzuziehen“, so gewiß ist und so unveränderlich, als ein geometrischer Satz. Aber es kommt auf das moralische Gesetz in der concreten Form an, in welcher allein es unser Thun und Urtheilen leiten und normiren kann, und was diese concrete Gestalt sittlicher Principien anlangt, so sind hier verschiedene Grade von Ungewißheit oder positivem Irrthum möglich und der Unterschied zwischen der höchsten und der niedrigsten Auffassung der moralischen Pflicht ist nur ein Unterschied des Grades, nicht der Art. Also müssen wir uns im Gebiet des concret Sittlichen mit größerer oder kleinerer Wahrscheinlichkeit begnügen, da es absolute Gewißheit überhaupt nicht gibt. Unbedingte Verpflichtung kann es hiernach nicht geben; denn diese wäre keiner quantitativen Steigerung fähig. Doch ist indirect das Unendliche betheiligt bei dem religiösen Bewußtsein — nicht etwa durch dessen Inhalt, sondern schon weil das Bewußtsein der Schranke eine indirecte Ueberzeugung von der Existenz eines Unendlichen jenseits des Bewußtseins mit sich führt. Aber ein Bewußtsein des Unendlichen giebt es nicht.

Die Unmöglichkeit, das Unendliche positiv zu denken, ist aber kein Beweis der Unmöglichkeit seiner Existenz. Im Gegentheil, ohne diese Existenz wäre das Endliche unerklärlich, ein Widerspruch in sich, und dennoch wissen wir, daß der Gedanke des Unendlichen selbst nicht geringere Widersprüche zu involviren scheint. Bei dieser Impotenz der Vernunft bleibt uns nur die Zuflucht zum Glauben, daß ein unendliches Wesen existirt, obwohl wir nicht wissen, wie? und daß es Derjelbe ist, der in unserem Bewußtsein sich als Erhalter und Gesetzgeber kund gemacht hat (S. 50).

Als Gewinn dieser Lehre hat er schon zuvor mehrfach angepriesen, daß die Mängel oder die Verwickelung der Beweise für die Religion, die Widersprüche mit Vernunftschlüssen, an welchen die Religion leide, zwar nicht gehoben werden können, daß aber dieses aggressive Verfahren gegen die Vernunft, gleichsam als Diverſion den Krieg auf fremdes Gebiet spielend, der Religion zur Entlastung diene. Denn es zeige, daß jene Schwierigkeiten gar nicht die Religion besonders oder allein treffen, sondern ebenso jede Metaphysik. Die philosophischen Schwierigkeiten, welche die Rationalisten in den christlichen Lehren finden, inhäriren in der That den Gesetzen des menschlichen Denkens und sind die Begleitung jeder religiösen oder irreligiösen Speculation, woraus nur folgt, daß man von Speculation und der Hoffnung auf speculatives Wissen lassen muß und unserer religiösen Erkenntniß nur

regulativen Werth beimeffen darf ¹⁾. Denn für die Praxis, für das Handeln, nicht für das Erkennen sind wir gemacht.

Hiermit hat er glücklich das, was wir als englischen Nationalfehler in der neueren Zeit anzusehen geneigt sind, gerechtfertigt; die Einseitigkeit und Selbstbeschränkung ist zum Grundsatz erhoben. Das ganze Buch wird zu Einer großen Schmeichelei und Lobpreisung für das, was er als englischen Nationalgeist ansieht und gegen die Krisis, die vor der Thüre ist, festhalten möchte; und es ist des Verfassers, eines Lehrers der Philosophie, ausgesprochene Absicht, die Jugend von dem Gebiete, in welchem wir doch nichts wissen können, der Erkenntniß des Göttlichen, zu den praktischen Gebieten des Lebens zu rufen, als ob es für diese keines Wissens von unendlichen Werthen bedürfte, wenn sie nicht ideenlos und hohl werden sollen.

Was ist nun aber mit all' diesem für die christlichen Lehren von der Dreieinigkeit, Person Christi, Versöhnung u. s. w. gegeben? Sofern darin eine absolute Wahrheit oder etwas Unendliches ausgesagt wäre, kann es nach obigen Sätzen des Verfassers nicht für uns sein; es giebt kein Organ für das Unendliche im Endlichen. So leugnet er wohl alle Offenbarung Gottes, da sie vermöge unserer Constitution uns nichts wahrhaft Göttliches zu eigen machen kann? Keineswegs. Die Offenbarung giebt ein symbolisches Erkennen, nothwendig zwar in endlicher Form — sonst wäre sie nicht für uns —, nothwendig daher auch im Widerspruch mit Gottes wirklichem Wesen, aber doch so geartet, daß in uns die Vorstellungen erweckt werden, welche Gott erweckt und erzeugt sehen will. Gott accommodirt seine Offenbarungen unserem Wesen; er will, daß wir ihn so denken, wie wir können, obwohl wir ihn, indem wir ihn denken, nothwendig falsch, inadäquat denken müssen.

Die vornehmsten Einwürfe gegen die christlichen schriftmäßigen Lehren sind nicht gegen die Offenbarung allein, sondern gegen alle Religion und Philosophie gerichtet (S. 110). Kann man dieses zeigen, so ist das Christenthum gesichert gegen die rationalistischen Angriffe; denn entweder muß man absolutem Skepticismus huldigen, oder die Schwäche, die unsere christliche Lehre hat, als Schwäche anerkennen, die dem menschlichen Denken, also auch dem kritischen, bei-

¹⁾ Mit welchem Recht noch dieses, was Hamilton gegen Kant auch noch in Abrede stellt und wofür durch die obigen, jede wissenschaftliche Ethik entgründenden, Sätze der Boden entzogen ist?

wohnt. Allerdings müssen wir dabei zugeben, daß unser Glaube keineswegs einzig durch den inneren Charakter der Lehren selbst als vernünftiger oder nicht vernünftiger bestimmt wird, sondern durch den Beweis, der zu Gunsten ihres beanspruchten höheren Ursprunges als eines Factums kann gegeben werden. „Der vernünftige Gläubige muß sein Urtheil über die Botschaft selbst zurückhalten, bis er treulich die Beglaubigungsschreiben des Gesandten geprüft hat“ (S. 111).

Er sucht im Einzelnen zu zeigen, daß die Anstöße, welche die Philosophie an den Lehren der Religion nimmt, wesentlich der Art sind, daß sie auch die Philosophie treffen. Das Princip der Causation nimmt für die Philosophie dieselbe fundamentale Stellung ein wie die Idee Gottes für die Theologie. Niemand kann erklären und hat erklärt, was Causation ist und Causalnexus; dennoch müssen wir beides annehmen. So auch Gott. Dem Philosophen, der die Trinität bezweifelt, ist die Gegenfrage allgemeinerer Art zu stellen: wie kann Eines Vieles sein? Dem, der die Zeugung des Sohnes aus Gott bestreitet, kann man erwidern: wie können viele Attribute doch in Einem sein, zumal viele unendliche Attribute, also unterschiedenes Unendliches in dem Einen Unendlichen? Lösche man die Attribute aus, so würde die Sache nur noch schlimmer. — Die Ewigkeit der Zeugung betreffend, ist als philosophisches ähnliches Räthsel zu bedenken die Frage nach der Priorität der Substanz oder der Attribute. Logisch ist jene vor diesen, aber in der Zeitfolge kann nicht die Substanz als zuerst einfach, dann zu Attributen kommend gedacht werden, noch ein Attribut ohne Substanz als sein Subject. Aber auch ihre ewige Coexistenz ist unbegreiflich in Gott, denn das hieße, das Unendliche in ewige Relation und Differenz versenken. — Man zweifelt an der Lehre von den zwei Naturen in Christus, aber die philosophische Parallele zu diesem Satz, die Coexistenz des Unendlichen mit dem Endlichen, ist nicht minder schwierig (S. 118). Die Vernunft gewinnt nichts, wenn sie die Offenbarung leugnet; das Mysterium der Offenbarung ist auch das Mysterium der Vernunft.

Freilich meinten wir bisher, die Offenbarung offenbare, und zwar Mysterien, sie wolle nicht ein Uebel sein oder eine Last, die erträglich werde durch den Gedanken, es helfe nichts, sie wegzwerfen, die nur die Räthsel, welche schon die Vernunft habe, erneuere oder vervielfältige, sondern ein lösendes Wort für sie bringe.

Man findet, fährt er fort, den Glauben an specielle Providenz unhaltbar, weil da Gott veränderlich, durch die Rücksicht auf die

endlichen Dinge, z. B. das Gebet, in seinem Handeln bestimmt würde. Aber die Schwierigkeit liegt nicht sowohl darin, warum er in Rücksicht auf den Betenden so oder so handle, als vielmehr darin: wie kann Gott überhaupt handelnd, z. B. die Welt schaffend, zu irgend einer Zeit gedacht, wie kann Endliches durch den Unendlichen gesetzt werden? (S. 121.)

Jeder Schwierigkeit also, die einem Dogma von philosophischer Seite entgegentritt, kann man eine analoge Schwierigkeit für die Philosophie selbst entgegenstellen und sie damit zum Schweigen bringen.

Aber — diese Frage liegt nahe genug — kann man so auch den Zweifel an aller Wahrheit zum Schweigen bringen, oder hat man ihn herausgefordert und gestärkt durch die Behauptung, es könne, sofern wir endlich sind, kein Wissen vom Unendlichen, von göttlichen Dingen, geben? Mansel ist getrost bei dieser Frage. Wenn das Für und Wider der Vernunft nicht verstummt, so dürfen wir, meint er, zwar nicht Hülfe suchen wollen in der Region des Gefühls, wie die Mystiker thun (vor ihnen hat er große Scheu), die, obwohl endlich, eine unmittelbare Lebensgemeinschaft mit Gott und Gotteserkenntniß zu haben behaupten; aber es ist für den „Glauben an die Offenbarung“ (d. h. für die Begründung einer *fides historica*, denn eine *fides divina* giebt es nach ihm nicht) Bahn gemacht. Nicht als ob wir, verzweifelnd darob, daß wir nichts wissen können, nun annehmen sollten, was kommt, das Nächste das Beste, sondern durch Gründe bestimmt entscheiden wir uns, da wir nichts wissen können, für die Offenbarung. Sie sagt uns wenigstens, wie Gott will, daß wir ihn vorstellen, wenn wir auch selbst durch Offenbarung kein Wissen, wie und was er ist, haben können. Sie sagt uns wenigstens, was Gott gesagt hat und will, daß wir es thun, wenn wir auch nicht wissen können, was gut ist in sich selber. Beides, jene Vorstellungen von Gott und diese Gebote, welche Gottes Wort mittheilt, sind für unsere Natur berechnet, mit ihr zusammenstimmend. Und so wenig die objective Wahrheit selber für uns ist, so gewiß giebt es doch für uns eine Wahrheit, nämlich die Zusammenstimmung jener Vorstellungen und Gebote unter sich und mit unserem Wesen, die wir zu erkennen vermögen. Denn Selbsterkenntniß ist allerdings möglich. Nicht blind und auf's Ungefähr sollen wir glauben, sondern so sehr die Ueberschreitung der Vernunftgrenzen zu tadeln ist, so berechtigt, ja nothwendig ist der angemessene Gebrauch der Vernunft, nämlich zur Auffindung und Abwägung der Gründe, die uns zu Gunsten der

Offenbarung und der heil. Schrift entscheiden müssen. Er selbst macht sich mit diesen Gründen nichts zu schaffen, sondern er verweist auf die alten, bewährten. Schriften englischer Apologetik (die Evidences). Sie sind, meint er, stark genug, uns Gründe für die Anbetung Gottes zu geben, wie er in der heil. Schrift sich offenbart. Gründe freilich, — aber wo bleibt der Grund? Ferner, scheint es, sind wir so doch wieder auf die Vernunft und vernünftige Weise gestellt, und Mansel's Glaube ist Product dieser Weise; der Unterschied ist nur, daß die alte Apologetik, die rationalistische und supranaturalistische, sichere Weise zu haben meinte, während Mansel mit solchen operirt und solchen vertraut wissen will, die er selbst als unzureichend zum Beweis, zureichend bloß für den Beweis erkennt, daß die Offenbarung das Wahrscheinlichere ist. Sodann bleibt er, wenn er die Vernunft für die Evidences verwenden und doch ihr die Erkenntniß des Göttlichen absprechen will, mit sich selbst nicht im Einklang, auch wenn er der Offenbarung nur symbolische Bedeutung lassen will. Er meint, eine Kritik der objectiven Offenbarung wäre Anmaßung, aber er verneint sogar die Vorfrage, die Möglichkeit einer wirklichen Offenbarung Gottes. Selbst Gottes Allmacht soll das nicht ändern können. Wir stehen noch, ja nach Mansel nothwendig ewig, in der bloß symbolischen Religion. Er meint zwar, eine Kritik der objectiven Offenbarung wäre Anmaßung, aber nicht bloß fordert er doch auch wieder Credentiale, deren beweiskräftige Form er die Vernunft bestimmen läßt, sondern er verneint sogar die Möglichkeit einer wirklichen Offenbarung über Gott selbst. Er, der von Gott nichts zu wissen behauptet, weiß doch auch wieder so viel von ihm, daß er sein Wesen den Menschen nicht offenbaren kann, daß er also nicht selbst mittheilbar ist — ein bedenkliches, Gottlob wenig begründetes Wissen, höchstens geeignet, das fromme Gemüth in seinen Vorstellungen von Gottes Liebe, Barmherzigkeit, Theilnahme irre zu machen.

Maurice's Antwort auf Mansel's Schrift verdient in jeder Beziehung die Aufmerksamkeit des deutschen Publicums und ist werth, wenn auch mit Abkürzungen, in's Deutsche übersetzt zu werden. Denn manche Wahrheiten, die wir längst errungen haben, aber auch vielfach schon wieder zu vergessen Gefahr laufen, sind mit einer Wärme und Begeisterung vorgetragen, welche um so mehr anspricht, je mehr er Adel der Sprache mit einem schwungvollen, idealen Sinne verbindet. Man möchte diese Sprache zuweilen minder herb und bitter wünschen,

aber auch da versöhnt man sich wieder, weil man darin ein wahres und edles Pathos durchfühlt, die kräftige Reaction eines in Liebe und Begeisterung lebendig pulsirenden Herzens gegen eine Weltanschauung, die ihr todt, kalt, entzweiend und verstümmelnd für den Geist erscheint. Es zeichnet ihn nicht bloß der gesunde praktische Blick des Engländers aus, sondern auch eine Tiefe des Gemüthes, welche die Synthese des Religiösen und Ethischen fruchtbar macht, ihn die Fragen in ihrer tiefsten Wurzel erfassen und nach ihren praktischen Bezügen allseitig erfassen lehrt. Mit dem zarten und tiefen religiösen und sittlichen Sinn verbindet er aber auch das wärmste Interesse für das Erkennen, nicht für ein todttes Vielwissen, nicht für Formelnwesen, aber für ein lebendiges Erkennen vornehmlich der göttlichen Dinge ¹⁾. Dieses sein Erkennen ist allerdings mehr intuitiver als dialektischer Art, und es fehlt an der strengen Methode der Darlegung. Aber dennoch hat seine Rede zündende und ergreifende Kraft, und ich wüßte nicht, wie höher strebende, aufgerichtete jugendliche Geister es anstellen sollten, von ihm nicht hingenommen zu werden. Und wie ihm der Mittelpunkt und Leitstern für die ganze Weltbetrachtung die Liebesoffenbarung Gottes in Christus ist, so ist es auch das Auge der an diesem heiligen Herde entzündeten Liebe, welches die Geschichte des menschlichen Denkens und Ringens betrachtet und dem die geschichtlichen Erscheinungen sich nach ihrem inneren Wesen um so williger erschließen, als er immer darauf ausgeht, in jeder Zeit und Erscheinung das vernünftige und berechtigte Moment anzuerkennen. Für uns Deutsche sind ganz besonders die Partien lehrreich, wo er mit tiefem Verständniß und echt theologischem Blick die Geschichte der Theologie und des religiösen Geistes in England bespricht, worüber in Deutschland so wenig zusammenhängendes Verständniß verbreitet ist, und wo er die Erscheinungen der Gegenwart, Mansel's Stellung mit eingeschlossen, vornehmlich aber den Stand der englischen Apologetik (evidences), aus der Vergangenheit zu erläutern sucht ²⁾.

¹⁾ Das vornehmlich gegen ihn geschriebene Buch von James Rigg: *Modern Anglican Theology* ed. 2. 1859, sieht in ihm einen Platoniker oder Neuplatoniker, und weiß sich viel mit diesem Fund. Er hätte besser gethan, von Maurice's Ideen sich etwas anseuchten zu lassen, so hätte er ihn auch besser verstanden. Wenn ich mich nicht täusche, so hat Maurice in dem vorliegenden Werke durch die Betonung der historischen Offenbarung und der Erkennbarkeit Gottes zugleich die Antwort auf dieses Buch geben wollen.

²⁾ Maurice wäre vielleicht wie kein Anderer berufen, uns eine Geschichte

Wir können leider hier nicht so eingehend wie bei Mansel auf seine Schrift: „Was ist Offenbarung?“ eingehen, wollen aber einige der für uns interessantesten Punkte hervorheben. Wir schicken nur noch die Bemerkung voraus, daß er fest und freudig auf dem reformatorischen Boden steht, die formale und materiale Seite des evangelischen Princips — wenn auch nicht unter diesem Namen — treu und in ihrer inneren Zusammengehörigkeit festhält, daß er eine Frömmigkeit vertritt, in der die persönliche und die kirchliche Seite im schönsten, lebendigen Gleichgewicht stehen, und überall ein offenes Auge wie ein warmes Herz für die Lebensinteressen des Volkes zeigt, in der heil. Schrift als in seinem Elemente lebt und webt, die Seele seiner ganzen Theologie aber die Liebe zu Christus ist, dem Sohn Gottes, dem Mittelpunkte des Universums, wobei er die Wichtigkeit der objectiven Dogmen für die Reinheit der christlichen Frömmigkeit gebührend zu schätzen weiß.

Wir beginnen mit seinen Bemerkungen über die englische Apologetik (S. 448 ff.). Mansel giebt selbst zu, daß seine Beweise für die Thymacht der Vernunft durch die Kraft ihrer Selbstkenntniß und einer höhern Idee vom Wissen, wie stringent immerhin, nur etwas Vorläufiges seien, nicht zwar für das Studium des Inhaltes der heil. Schrift, aber der Beweise (evidences) für deren Authentie und Inspiration. Sind wir mit Mansel zu Ende, so sind wir in der Verfassung, das Studium Paley's zu beginnen. Seine letzte Vorlesung beschäftigt sich daher damit, die Gleichgültigkeit der Gegenwart gegen äußere Beweise für die heil. Schrift zu beklagen, zu zeigen, in wie enge Grenzen alle inneren Beweisgründe einzuschließen sind, eine Aufzählung dieser wohlbekannten Gründe zu geben u. s. f. Maurice nun will nicht zu denen gehören, die Paley unterschätzen, weil er zu historisch sei (nur auf die fides historica Alles berechnend). Je mehr ich, sagt er, Solche finde, deren Passion logische Formeln und Abstractionen sind, desto mehr ehre ich diese Art seines Geistes. Sie war mit Durchsichtigkeit des Stils und jener Einfachheit des Charakters verknüpft, die mit nordischer Verständigkeit, mit einem

der englischen Theologie zu geben, was um so dankenswerther wäre, als seine Weise zu schreiben dem deutschen Geist besonders verständlich und zugänglich ist. Er kennt den Genius der deutschen Theologie hinreichend, um an unsere Arbeiten und Gesichtspunkte anknüpfen zu können. Auch die interessante Arbeit Pattison's über die Richtungen des religiösen Denkens in England von 1688 — 1750 in den Oxf. Essays machte ein solches Werk nicht entbehrlich.

utilitarischen Glaubensbekenntniß zusammen existirte und mit analogen Begriffen über das moralisch Beziemende. Seine Liebe zu den „Evidenzen“ war in ihm, wie in allen Engländern, cultivirt durch unsere Institutionen, besonders unsere Jury. Es war nicht gerade ein advocatischer Geist, der ihn trieb, von seinem Geschick, Gründe abzuwägen, Gebrauch zu machen. Er theilte den Sinn, der dann und wann auch einen jungen Edelmann antreibt, seine conventionelle Würde auf die Seite zu setzen, um mit einem Maschinen-Arbeiter, vielleicht einem Preissfechter, zu ringen oder zu boxen. Da schien es ihm ungleiches, nicht ganz ehrenhaftes Spiel, dem Gegner des Christenthums oder des Theismus mit der Wucht traditioneller Meinungen, mit der Präscription von Jahrhunderten entgegenzutreten. Diese Vortheile warf er frisch hinweg, gewiß, daß seine Sache dessen entrathen könne. In diesem Gang erschien etwas Männliches, ein Gerechtigkeitsgefühl, das seine Landsleute, deren Sinnesart er gar sehr theilte, zu schätzen wußten. Das Gefühl, daß es eine Huldigung gegen die Macht der Wahrheit sei, von Vorurtheilen keinen Nutzen ziehen zu wollen, wirkte mächtig, wenn auch etwas confus, in denen, welche seine „Natürliche Theologie“, seine „Vertheidigung des Christenthums“, seine „Horae Paulinae“ lasen. Was die erstgenannte Schrift betrifft, so mögen selbst die, welche mit Recht der Ansicht von Kant und Mansel zuneigen, daß er gar nichts bewiesen habe, ihm doch dankbar sein, daß er ihnen für die Anbetung Gründe gegeben hat, deren ihre Kälte bedarf, indem der Beweis (proof) anderswo gesucht und gefunden wird, so fatal es auch mit jenen Gründen bei der Voraussetzung bewandt sein möchte, daß wir den Schöpfer der Natur nicht bekennen können, bis wir seine Werke verstanden haben.

Warum sind denn nun aber heute die Engländer, wie Mansel beklagt, gleichgültiger gegen diese Apologetik des geschickten Mannes, als ihre Väter waren? Eine wirksame Ursache möchte darin liegen, daß man die Eigenschaft, welche diese Weise einem Paley und Männern seines Charakters empfahl, in hohem Grade an ihnen zu vermissen begann. Der Gegner erhält keine klare Position, um seine Schlacht auszufechten. Es hat sich gänzlich als Illusion erwiesen, daß bei Handhabung dieser Weise nicht die eine Partei begünstigt werde. „Ich muß, fährt er fort, sagen, was ich gesehen habe und weiß, bis auf einen gewissen Grad gefühlt habe. Die Jünglinge im College werden diese evidences gelehrt, sie lernen sie auswendig und müssen im Stande sein, sie vorzutragen. Sie sind sich während des Lernens bewußt:

ein gewisser Schluß muß erreicht werden; man sagt ihnen, es sei äußerst gefährlich, bei einem anderen als diesem anzukommen. Der Satz Butler's (an welchen man sich so lange gehalten hat, bis in Manchen fast jede andere Stelle seiner Schriften aus dem Gedächtniß verschwunden ist, bis $\frac{3}{4}$ davon dadurch sinnlos wurden), daß in einer Frage der Sicherheit (d. h. des Tutorismus) ein sehr geringes Maß der Probabilität uns genügen müsse, wird noch hineingeworfen, um etwaige Schwächen im Raisonnement Paley's zu decken, und wird in vielen Fällen mit ernststen Warnungen verstärkt, sich mit gegnerischen Gründen so leicht einzulassen. Wie immer man nun solches Suggestiv-Verfahren rechtfertigen möge, gänzlich unverträglich ist es jedenfalls mit der Angabe, sich mit dem Gegner auf gleichen Boden stellen zu wollen. Von diesem Widerspruch empfängt der jugendliche Geist bald eine scharfe, bittere Empfindung. Er sagt, wenn er in die Welt hinausgeht: Die Beweise für das Christenthum, mit denen man mich im College versah, entsprechen nicht von ferne der Idee des Beweises, die in den Gerichtshöfen herrscht, oder die ich bei den Männern der Wissenschaft anerkannt finde. Das *audi et alteram partem* zu üben, hat man mich nicht ermuthigt, aber davor gewarnt. Warum hat man mich denn getäuscht durch verheißende Worte, die von der That Lügen gestraft sind? Warum hat man mir nicht von den Dingen gesagt, die ich hätte erfahren sollen, wie man sie den Leuten in andern Ländern sagt? Warum hat man mir Scheingründe zu verschlucken gegeben, statt frei und frank mir einfach die Schlüsselsätze in den Mund zu stecken, auf die es ihnen ankam? Hat Paley das gemeint? Die Masse des Unglaubens in den oberen und mittleren Klassen unserer Jugend aus dem Laienstande, der von dieser Entdeckung stammt, ist, glaube ich, nicht zu berechnen."

"Und wie steht es mit dem Clerus? Wir hören, daß der von Paley herausgeforderte Kampf, von welchem er muthig genug war zu erwarten, daß er zur Ehre der Bibel ausschlagen würde, in einem anderen Lande heftig ist weiter geführt worden¹⁾. Wir hören, daß Urkunden, deren Authentie wir durch unsere Apologetik bewiesen glaubten, angegriffen worden sind. Die Meisten von uns haben nicht Muße zu untersuchen, wie sie sind angegriffen oder vertheidigt worden; vielleicht wissen wir, daß die Gaben — sehr eigenthümliche Gaben —

¹⁾ In Deutschland.

die zu diesem besonderen Werk befähigen, uns nicht verliehen sind, daß wir für Anderes mehr Geschick besitzen. Und doch ist es ein unheimliches Gefühl, durch unsere ganze Erziehung — ich meine die neuere — genährt, daß unser ganzer Glaube an der Festsetzung dieser Punkte hänge, daß, wenn irgend einer derselben in ungünstiger Weise entschieden wäre, wir nichts mehr von festem Grund unter den Füßen haben. Daher kommen wir praktisch zu dem Schluß: diese Punkte dürfen nicht, sie sollen nicht in ungünstiger Weise entschieden werden. Mit anderen Worten: wir nehmen die evidences von Paley hin, als wären sie zugestandenermaßen göttlich. Nichts darf zugelassen werden, was ihre Autorität in unserem Geist erschüttern könnte. Inzwischen wissen wir aber doch, daß sie nicht göttlich, daß sie nur gewöhnliche, geschickte, menschliche Argumente sind, von welchen jeder muß geprüft und auch werthlos gefunden werden können. Wir haben wahrlich Alle tausendmal gehört, was Mansel uns zum tausendundersten Male sagt, daß, wenn in der Wage der leiseste Ausschlag von Wahrscheinlichkeiten zu Gunsten eines Schlusses ist, dieser Schluß angenommen werden muß, wie viele Wahrscheinlichkeiten auch in der anderen Wagschale liegen mögen. Aber sind wir darauf eingerichtet, Alles, worauf wir uns verlassen im Leben und im Sterben, Alles, was wir Andern als das ihnen Nothwendige anpreisen, auf Einen Wurf zu setzen? Logiker mögen da sagen, was sie wollen, jeder praktische Mann fühlt, er thut es nicht, er darf's nicht thun. Ist es mit dem Grund unseres Glaubens so bestellt, so muß er fallen. Doch nein! Eben deshalb, um zum Glauben einen Grund anzugeben, werfen wir ja noch die Erwägung in die Wagschale, daß es sicherer sei, eine gewisse Meinung zu haben, als sie nicht zu haben. Wir wissen Alle, wie dieses Mittel wirkt und wohin es führt — zur Sicherheit einer infallibeln Kirche! — O, willst du nicht zu dieser Zuflucht nehmen, arme Jugend, durch tausend Beweisgründe um dieß und das Document umhergeworfen? Bedenke, wie ruhig du sein kannst, wenn du nur annimmst, was man dir sagt: Du kannst doch nichts, was ist, finden: nimm diese probabeln Scheinbarkeiten an, deine Seele zu retten! Wie viele Geistliche und Laien haben der Stimme dieser Sirene gelauscht! Haben es nicht Alle gethan, so haben wir wenigstens nicht unserer apologetischen Literatur dafür zu danken, daß sie das Ohr dafür verstopft habe.“

2. Dagegen ist das Buch, auf das diese Apologetik Beziehung nimmt, sofern wir es aufschlugen und uns mehr um seinen Inhalt

als um die Weise für seinen Ursprung kümmerten, uns ein Schutz gewesen, denn es hat uns Zeugniß gegeben von Einem, der ist, der die Menschen von der Finsterniß und Gefangenschaft befreite, in die sie kamen, da sie ihn vergaßen, der nicht ferne von ihnen ist. Es zeugt von einem Gott der Gerechtigkeit und der Wahrheit, herrschend über die Heere des Himmels und unter den Bewohnern der Erde. Unsere Väter fanden in der heil. Schrift einen Schirm wider Aberglauben und sittliche Uebel, sahen sie an als die Säule ihres nationalen und ihres täglichen Lebens, denn sie weist die Wege, wie Er sich selbst offenbart hat durch die Thaten und die Leiden der Nationen, durch die Zweifel und Kämpfe der Herzen der Einzelnen. Darum nannten sie sie Gottes Wort. Die Bibel stellte sie auf einen Boden der Gewißheit, nicht der Probabilität; ihre Gewalt über die Gemüther ruhte nicht auf Gründen, die den Ursprung von Urkunden betreffen. Sie bewährte sich selbst, auf einem anderen Wege, durch Thatfachen des Lebens, traurige und gesegnete. Sie fühlten, daß sie die Bibel sehr unvollkommen verstanden, aber sie half ihnen, Alles um sie her zu verstehen, denn sie konnten vertrauen, daß Gott unveränderlich in ihren Tagen derselbe sei, wie in anderen, und seinen Sinn und Rathschluß durch weltkundige Ereignisse, durch gute und schlechte Thaten der Menschen, durch mächtige Erlösungen und mächtige Gerichte fort und fort offenbare.

Im vorigen Jahrhundert, während des Schlummers, welcher dem Sturm voranging, der es beschloß, dachte man wenig daran, daß die heil. Schrift eine Auslegerin auch der politischen Ereignisse sei: hatte sie doch selbst eine Zeit lang aufgehört, für die Probleme des privaten Lebens als Leuchte zu gelten. Damals, als fashionable Männer von Wig in London über sie lächelten, die Salons in Paris sie verwarfen, gedachten die Theologen, ihre Aufgabe sei, ihre Schönheiten zu erheben oder Zeichen ihrer Inspiration anzuführen. Aber es gab damals auch Männer, welche sagten: die Bibel hat sich uns als Gottes Wort selber beglaubigt, beglaubigt durch Beweise anderer Art, ist zu uns gekommen mit Beweisung des Geistes und der Kraft. Sie hat unsere ganze Lebensanschauung umgewandelt und uns zu Zeugen für Andere befähigt von dem, was wir als wahr erkannt haben. Wir können die Menschen nicht von dem überzeugen, wovon wir überzeugt sind, aber Gott kann es. Sein Wort kehrt nicht leer zurück, sondern vollbringt, wozu es gesandt ist. Solche tapfere, mannhafte Rede, oder vielmehr die tiefe Ueberzeugung, deren Ausdruck

sie war, hat ein Gefühl in Betreff der heil. Schrift angezündet, wie alle Argumente in der Welt für Authentie und Inspiration es nicht konnten. Es rüstete innerlich unser Volk für den Stoß, der über die Nationen kommen sollte, prüfend, weß Geistes Kinder sie seien, ob sie nichts Besseres zur Stütze haben, als ihre eigenen Meinungen oder Decrete und die Traditionen vergangener Zeiten, ob sie wirklich an etwas glaubten, oder ob sie nur glaubten, es gebe Solches, woran zu glauben, um verschiedener Interessen hier oder dort willen außerordentlich wünschenswerth sei.

Es ist Männern dieser Art zu danken, daß zu Mansel's großem Leidwesen durch das, was innere Evidenz genannt wird, die sogenannten äußeren oder historischen Beweismittel (Evidences) so sehr sind zurückgestellt worden. Es lag nicht in der Intention jener Bibelgläubigen, das Eine dem Anderen entgegenzusetzen. Sie bezeugten nur, was sie gesehen und gehört hatten, stellten den Inhalt des Buches höher als das Reden und Argumentiren über das Buch. Menschliche Mittel fanden sie gänzlich unfähig, die Resultate hervorzubringen, die das Evangelium in ihnen vollbrachte. Sie fühlten, hatte es in anderen Generationen sittlich und social gewirkt, z. B. durch Brechung der Sklavenketten, so vermöge es Dasselbe auch in ihrer eigenen Zeit. Und sehr überflüssig erschien es ihnen, die Fähigkeit des Evangeliums zu Befriedigung der Bedürfnisse und zum Trost für die Leiden der Menschheit zu beweisen, weil sie es vielmehr wirklich darbieten konnten zur Stillung dieser Bedürfnisse und Leiden, welche so real, ja in jeder Beziehung, genauer betrachtet, dieselben sind jetzt wie zu der Apostel Zeit. Die Beweisgründe für diese Dinge werden sehr wichtig, wenn die Dinge selbst todt geworden sind; sind sie lebendig, so nehmen die Dinge die Stelle der Versuche, sie anzubeweisen, ein.

Was den Streit um Documente in Deutschland und anderwärts (d. h. die Arbeit der biblischen Kritik) betrifft, fährt Maurice fort, so ist Mansel nicht ganz redlich in der Darstellung der Denkweise derer, die er Naturalisten, Neologen oder Rationalisten vor seinen englischen Lesern nennt ¹⁾, verfahren, da er besser als ich wissen mußte, wie jene Ueberzeugungen von dem innern Werth der Schriftwahrheiten gewirkt haben. Er hat die Thatsache, daß jene Männer von einander sehr verschieden sind, nicht verhehlt, aber aus diesen Verschiedenheiten hat er nur Capital für sich zu machen und zu zeigen gesucht,

¹⁾ Natürlich Schleiermacher mit eingeschlossen.

wie sie nicht zusammenstimmen können, weil sie unsere ruhige, einförmige Normalstellung (standard) aufgegeben haben. Würde es nicht ehrlicher gewesen sein, zu bekennen, daß die reinen Naturalisten, die auf die Lehren und Geschichten der Schrift als auf etwas ihnen ganz Fremdes hinsehen, von manchen ihrer stärksten Stützpunkte durch Männer hinweggetrieben wurden, welche fühlten, daß jede wahre Kritik eine Prüfung des Sinnes und Zweckes der heil. Bücher und ihrer Beziehung zum menschlichen Wesen fordert, nicht bloß eine Prüfung ihres Ursprungs und ihrer äußerlichen Structur? Wäre es nicht gerecht gewesen, wenn er uns erinnert hätte, daß wir, indem wir den Eifer in Erforschung des Ursprungs der heil. Schriften anspornten, in gewisser Art die Urheber ihres Naturalismus sind, während in dem Geiste der Deutschen auf dem Wege einer geistigen Ueberzeugung, der unsere apologetischen Schriftsteller wenig Rechnung getragen hatten, viel von jener Liebe zur heil. Schrift, die zur Reformationszeit den Geist der Deutschen charakterisirte, sich hergestellt hat? Diese Thatfachen hinzustellen, wäre für Mansel's Zwecke vielleicht nicht passend gewesen, es hätte auch unsere Eitelkeit demüthigen können. Aber hätte es nicht für manchen irre gewordenen Denker ein Trost sein mögen, Zeichen dafür zu erhalten, daß Gott für seine Offenbarung besser Sorge zu tragen weiß als wir, und daß die Kritik, die wir hätten ersticken mögen, schließlich mehr gethan hat, um die wirkliche Kraft der Bibel an's Licht zu bringen, als unsere Apologien für sie?

Gleichwohl bin ich überzeugt, daß sowohl die englischen Vertreter der „inneren Evidenz“, als auch die Deutschen, welche dieselbige festhalten und noch auf Urkunden-Kritik anwandten, eine schwache Seite nicht verleugnen können. Man kann — in etwas anderem Sinn als Mansel — sagen, daß sie zu gleichgültig gegen die historische Evidenz der heil. Schrift sind und gegen die äußeren Beweise dafür, daß wir zu anderen als menschlichen Mitteln zurückgehen müssen, um ihre wunderbare Kraft zu erläutern, die Bedürfnisse der menschlichen Natur zu stillen und ihre Leiden zu trösten. Maurice versteht darunter ein wahrhaft historisches Schriftverständniß, welches in der heil. Schrift die Principien für die ganze (auch ethische) Geschichte der Menschheit, der Einzelnen und der Völker, findet die Grundsätze z. B. des ewigen Rechtes, das auch die niederen Klassen haben, wie Könige und Priester, und das nicht nach Sitten und Vorurtheilen besonderer Racen oder Nationen zu bemessen ist. Im Anfang der

französischen Revolution war der Ruf nach Grundsätzen politischer Gerechtigkeit und Ordnung allgemein, nach dem Recht in den Gesetzen. Diese Forderung war anfangs gänzlich unhistorisch: sie trat die Geschichte mit Füßen, suchte Maximen der reinen Vernunft, nach denen die ganze Gesellschaft reconstruirt werden sollte. Aber sie gab einer sorgfältigen, ernstesten Geschichtsforschung die Entstehung. Ein Gefühl von der Wichtigkeit und Ueberlegenheit dieser über alle abstracten Schlüsse herrscht unter uns jetzt wie nie in früheren Tagen. Nur daß sie Gefahr läuft, über dem Specialgeschichtlichen das Gemein-Menschliche und das, was für Alle bestimmt ist, aus dem Gesicht zu verlieren. Für die Theologie kommt es dabei noch darauf an, das elende System der alten Apologetik zu verlassen, welches die heil. Geschichte zu einer Art von Rivalen der Profangeschichte machte, jene als Gott zugehörig, diese nur als irdisch behandelte. Da herrschte zu gleicher Zeit eine glaubenslose Jagd auf jedes Zeugniß für ein historisches Datum bei einem Profanschriststeller, als hinge unser Glaube an dieser Bestätigung. Wollen wir denn nie unseren eigenen Ueberzeugungen gerecht werden? — Viele Theile der Schrift liegen fast noch im Schatten, die uns eine Leuchte werden, und den ungöttlichen Nationalstolz oder Kirchenstolz demüthigen können. Wir lesen in ihr, daß Gott zu allen Zeiten ungerechte oder grausame Thaten auch seiner Knechte heimsuchte, daß er anerkennt, was recht ist, in jedem heidnischen Land und verdammt das Schlechte in jedem christlichen, an Hohen und Niedrigen. Haben wir nicht Muth hierzu, sprechen und beweisen wir wie bisher nur für unsere Schule und unsere Meinungen, so wird uns Gott beschämen vor allem Volk, es wird mit all unsern Apologien und Vertheidigungen von Tag zu Tag atheistischer werden. — Wollen wir nie versuchen, ob nicht die heil. Schrift, indem sie Gottes Verhalten zu Einer Nation erzählt, auch ebendamit auseinandersetzt, wie er mit allen verfährt? ob das Zeugniß gegen den Götzendienst in der Bibel nicht die Versuchung jedes Landes mit ihren möglichen Formen offenbart, ja die Nothwendigkeit verkündigt, in Götzendienst zu fallen, wenn wir vom Zeitlichen das Ewige, vom Endlichen das Unendliche absondern, also zeigt, wie das Ewige und Unendliche der Grund für alles Zeitliche und Endliche sein muß? Der Pfingsttag, offenbart er uns nicht das Wesen der Constitution der menschlichen Gesellschaft, indem er den Unterschied erläutert zwischen der Universalität, die auf dem Grunde der Wahrheit ruht, dem Bindungs- und Stärkungsmittel der Geister, und zwischen dem Uni-

versalismus des Despotismus, des imperialistischen, ecclesiastischen, demokratischen? Ist nicht der Bericht von diesem Tag ein Schlüssel zum Verständniß der Sünden, an welchen die Kirchengeschichte überreich ist, wie der Möglichkeit, daß doch inmitten derselben eine Kirche sein konnte? Wir können auch hier nicht eine plötzliche Bekehrung der modernen Historiker zu einer Anerkennung der Schrift erwarten, die ihnen so lange als eine Kette erschien, welche auf aller freien und männlichen Forschung lastete. Aber man lasse nur statt der Fackelkünste die Bibel ihre eigene Sprache sprechen, so bin ich sicher, daß auch die Historiker sie anders auffassen lernen und in ihr die Stillung der Leiden und Noth der Nationen anerkennen werden, die dem Historiker nicht entgehen können.

So gewiß also Diejenigen, welche den göttlichen Ursprung der Bibel aus ihrer persönlichen Erfahrung ableiten, weit mehr Wirkung geübt haben, als die nur über Authentie u. s. w. räsonniren, so haben doch auch sie es fehlen lassen an der Erkenntniß der socialen und historischen Bedürfnisse ihrer Zeit, wie des socialen und historischen Charakters der heil. Schrift, einer Erkenntniß, die wichtiger wäre als jene philosophischen abstracten Fragen über das Unendliche und Ewige, Endliche und Zeitliche. Und doch giebt auch auf diese philosophischen Fragen: ist das Unendliche Etwas oder Alles oder Nichts? die heil. Schrift erst die genügende Antwort. Es drängt sich uns allerdings, wie Mansel selbst bekennt, der Glaube an ein absolutes, unendliches Wesen als Complement unseres Bewußtseins von dem Relativen und Endlichen auf; jene Fragen erweckt Gott selbst in aller Menschen Herzen. Lesen wir nur, mit dieser Frage auf der Zunge, das neue Testament, so werden wir es mit einem Interesse wie nie zuvor lesen, es buchstäblicher nehmen als je zuvor; die Thaten und Worte Christi, seine Wunder und Parabeln, sein Sterben und Auferstehen, seine Auffahrt, das Herabsteigen seines Geistes, die Predigt und die Briefe der Apostel, die Offenbarung an den geliebten Jünger, Jegliches wird nun hervortreten als Theil der Antwort auf die Frage, als Erklärung, daß der Ewige und Unendliche nicht das Nichts ist, das er sein muß, wenn er eine bloße Generalisirung des Endlichen und Zeitlichen ist, sondern daß er jene Liebe ist, die da war, bevor die Welten waren, die geoffenbart ward zur rechten Zeit in seinem eingebornen Sohn, welcher der Grund ist für Alles, was liebend ist und treu in den Herzen und Thaten der Menschen. Gewiß würde ein ehrerbietigerer und kindlicherer Glaube an die Lehren des

neuen Testaments entstehen, wenn dasselbe Seite um Seite in dem Licht dieses großen Zusammenhanges betrachtet würde. Die Eigenthümlichkeit der Bibel, diese Schreibart in der Sprache der Sinne, diese Abwesenheit aller logischen Formeln, wie kein anderes Buch sie zeigt, erklärt sich so selbst. Vom Ewigen beginnend, zum Zeitlichen herniedersteigend, vom Unendlichen zum Endlichen, hat sie keinen Platz für logische Formeln, die nur Abstracta von Zeitlichem und Endlichem sind. Die Realitäten hinter dem Vorhang drücken sich selbst durch die Formen der Sinne aus, denn das ist die Ordnung in Gottes Universum. Da schwindet die logische Schwierigkeit in ihre eigene Nichtigkeit. Die reale Schwierigkeit wird da mehr und mehr gefühlt, nämlich je mehr wir fühlen, was wir sind vor den Augen des Heiligen, der in der Ewigkeit thront, und diese verschwindet nur in der Feier des Vertrauens und der Anbetung, in dem Glauben an den ewigen Mittler zwischen dem Schöpfer und der Creatur, der unsere Schwachheiten getragen hat und unsere Sorgen hinweggenommen ¹⁾.

Wird dagegen diese Frage, was Gott sei, ignorirt oder als unlösbar behandelt, verbleibt es bei einem ewigen Balanciren und bei einer zweideutigen Gleichsetzung des realen Problems und des nominellen ²⁾, dann bin ich es zufrieden, daß das alte und neue Testament, was ihren Inhalt angeht, eins wie das andere weggeworfen werden muß. Dieß führt Maurice auf die Behauptung Mansel's am Schlusse seines Werkes, daß wir die ganze Bibel entweder verwerfen oder annehmen müssen.

Ich wüßte nicht, antwortet er, daß ich viel Verlangen bezeugt hätte, irgend einen Theil derselben zu verwerfen. Gleichwohl vermag ich nicht zu sagen, daß ich solcher Sprache viel Werth beilege. Sie lautet gut in den Ohren der religiösen Welt, die religiösen Journale haben sie oft genug geführt. Aber zeigt sie Glauben an die Bibel als Gottes Wort? Spricht die Bibel, spricht die Erfahrung gottseliger Menschen aller Zeiten Wahrheit, so hat Gott sie sehr sanft und allmählich geführt, Linie um Linie, oft durch dunkle Wege, zu dem Ziel, das er ihnen vorgesteckt. Es sieht da fast aus, als nähmen

¹⁾ Es wäre aber doch der Mühe werth, zu sehen, ob die „logischen Schwierigkeiten“ unüberwindlich sind, ob die „Liebe“ nicht auch theoretisch über sie zu siegen vermag; denn sonst blieben wir wieder im Dualismus.

²⁾ Das reale Problem ist die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott, der die Liebe ist; das nominelle nennt er, mit seinen Begriffen von Gott, die nicht Gott sind, in's Reine zu kommen.

wir die Sache in unsere Hände, als maßten wir uns an, Führer der Geister der Menschen zu sein (Führer höchst unfundig dessen, was diese Geister sind und welchen Stimmen sie gehorchen), wenn wir schreien: „Nun, ihr Rebellen, wir haben euch Gründe gesagt, die euch überzeugen sollten. Nehmt alle an, oder verwerfet alle!“ So lange als ich der Bibel glaube, will ich solche Sprache hassen, wie orthodox und beliebt sie lauten mag; ich will sie betrachten als den Dialekt, der Inquisitoren zukommt, der aber ganz außer der Zeit ist, wenn keine Schwerter zur Hand sind, um den Spruch durchzuführen. Ein solcher Redner wird becomplimentirt ob seinem Glauben. Aber solche Sprache macht aus den Zuhörern Ungläubige.

Dieser Ausführung fügen wir Maurice's kritische Bemerkungen über die Mansel'sche Beweismethode und seine treffende Gedanken über das wahre apologetische Verfahren bei.

Nach Mansel, sagt er, hätte Paulus in Athen mit Evidences für das Alte Testament anfangen, mit Widerlegung der Philosophen fortfahren und dann den Glauben an das Alte Testament auch nach seinem Inhalte fordern müssen. Von dem Altem sehen wir nichts. Dagegen appellirt er an das Seufzen des menschlichen Herzens nach einem lebendigen, sich offenbarenden Gott; denn das Verlangen der Nationen geht auf Christus, einen Menschensohn, in welchem wir den Vater sehen (S. 16. 36 ff.). Nicht Israel allein hat Gott bei sich, wie wir oft wähnen; ohne Gottes fortgehende Gegenwart und Inspiration wäre nicht das Fragen nach Gott bei allen Heiden. Gott bewirkt dieses, denn „in ihm leben, weben und sind wir“. Diese pantheistisch deutbare Rede scheut Paulus sich nicht in dem zum Pantheismus geneigten Athen zu verkündigen; er hebt das Wahre, das auf dem Grunde liegt, aus dem Pantheismus hervor, um das Falsche auszuschneiden. „Der Apostel lehrt uns die auf alle Zeiten anwendbare Maxime, daß man einen herrschenden Irrthum wahrhaft nur bekämpft, indem man nach dem göttlichen Princip fragt, von welchem er die Entstellung ist“ ¹⁾. Die große Nähe Gottes soll uns unsere Ferne von Gott zeigen, und nichts offenbart mehr die Verkehrtheit der Abgötterei, als das Bewußtsein, daß wir Söhne Gottes sind, an ihm den Vater haben (S. 42—49).

Die hergebrachte, orthodoxe, sicher einherschreitende Methode der

¹⁾ Hiervon macht das Buch reiche praktische Anwendung. Z. B. das Hochkirchentum werde richtig nur bekämpft, wenn man das Christenthum nicht bloß als Lehre oder Gebot oder individuelles Gefühl darstelle, sondern für die Stadt Gottes, das Königreich des Himmels, die Liebe entzünde.

Apologetik bringt im besten Fall den Gegner zum Schweigen. Statt in ihm auch durch Zweifel hindurch ein Fragen nach dem lebendigen Gott zu wecken, werfen wir da alle Zweifelnden, ernste und frivole, in Ein Autodafé zusammen, während Paulus Alle aufruft, Zeugen zu werden für den Vater, der sie zum Sohne ziehen will. Nach der alten Methode, der auch Mansel huldigt, fürchten wir uns, Christi Wunder der Probe auszusetzen, die er selbst für sie beanspruchte und an die er so große Verheißungen knüpfte, Joh. 7, 38 f. Wir halten es für sicherer, jede Prüfung ihres moralischen Charakters, ihrer göttlichen Qualität zu ersticken, damit wir nicht die Autorität der Documente, worin sie stehen, auf's Spiel setzen (S. 67). Die Sache ist aber sehr ernst — es handelt sich um nichts Geringeres, als um die Frage, wie unsere 160 Millionen in Indien sollen zum Christenthum geführt werden, ob in der Weise, wie Paulus in Athen verfuhr, durch Anschauung des Lebensfunken der Religion und Sehnsucht nach Gott, sowie durch Verkündigung der Offenbarung in Christus mit der Beweiskraft des Geistes und der Kraft, oder durch den Beweis, daß all' ihre Mythologie und Philosophie Thorheit ist. Ja, bei der Gestalt, welche die Apologetik auf Mansel's Weg annähme, handelt es sich jetzt darum, ob wir den Massen unserer der Kirche entfremdeten Bevölkerung sagen sollen, ihr Unglaube sei thöricht und falsch, weil wir ja doch nichts Gewisses von dem Unendlichen wissen können, oder aber, Gott wolle, daß alle Menschen ihn erkennen, vom Kleinsten bis zum Größten; ob Jeder von uns jedes Dogma der Kirche oder Bibel anzunehmen hat, weil es ebenso wahrscheinlich ist, als irgend etwas Anderes, oder ob wir fortfahren sollen zu beten, daß uns Gott die Erkenntniß seiner Wahrheit mehrere (S. 52).

Von dem, was man unter „Offenbarung“ versteht, hängt das Verständniß ganzer Briefe des Apostels Paulus ab, dem dieß Wort ein so vertrautes ist. Er versteht darunter die Enthüllung einer Person für den Geist des Menschen, nämlich des Menschensohnes. Daraus haben wir gewisse Mittheilungen oder Sätze gemacht, die wir nicht einmal recht verstehen, weil Er sich uns nicht enthüllen kann, da wir Ihn nicht erfassen. So ist es gekommen, daß wir eifrigst streiten um die Autorität von Büchern, welche, sobald wir ihren Inhalt aus seinen Hüllen nehmen, die Hypothesen unserer Apologetik zunichte machen. Die Offenbarung anbeweisen wollend, bestreiten wir die Offenbarung (S. 54 ff.). Schrift und Tradition sind kein Surrogat für die innere Offenbarung des Sohnes

Gottes, die für das Gewissen ist, an das sich daher auch Paulus in seiner Missionspredigt wendet, wie Christus an das Gewissen des Juden. Wenn der Jude das Gesetz und die Propheten an die Stelle der Stimme setzte, die auch in den Heiden spricht, so setzte er ein Buch zwischen Gott und sich selbst, und während er vielleicht sich mit seiner Erhabenheit über den Heiden brüstete, hatte er sich in Wahrheit unter den Heiden gestellt (S. 6—8). Es ist überhaupt eine falsche Methode, ein Dogma deshalb, weil es in einem Buch stehe, aufzwingen, gleichjam auf der Bajonetspike darbiehen zu wollen (S. 216).

Maurice giebt uns noch interessante Blicke in die Geschichte der englischen Theologie, wodurch sich die lange Geltung eines Paley und Erscheinungen wie die Schrift von Mansel erklären (S. 87. 380 ff. 388 ff.), die wir aber hier übergehen müssen.

Doch das Eigenthümliche des Mansel'schen Buches ist mit diesen Ausstellungen an der englischen Apologetik noch nicht besprochen. Mansel will allerdings zu dieser zurücklenken, das ist sein Endzweck, aber was Maurice wider ein Anbeweisenwollen des Glaubens vorbringt, trifft jenen nur theilweise, da er anerkennt, jene Beweise geben keine eigentliche Gewißheit, also in gewisser Art ihnen auch ein Mißtrauensvotum zuerkennt. Sein Eigenthümliches nun aber ist, daß er andererseits ihr Gewicht wieder zu einem höheren Maße als je zu steigern hofft durch den versuchten Beweis, daß wir überhaupt in göttlichen Dingen nichts wissen können vermöge der Constitution unseres geistigen Wesens und daß wir daher, Gottes bedürftig, wie wir es sind, in dieser absoluten Finsterniß uns um so fester an das Wahrscheinlichere zu halten haben, nämlich daran, daß in der heiligen Schrift enthalten ist, welche Vorstellungen von Gott und welches Sittengesetz wir nach Gottes Willen haben sollen.

Sehen wir nun, wie Maurice die Behauptung Mansel's, daß wir von Gott nichts wissen können, weder durch Dogmatismus, noch Rationalismus und Mystik, weil Gott unendlich und absolut ist, wir aber endlich und an das Gebiet des Relativen gefesselt, behandelt.

Mansel will die Kritik Kant's vollenden, die auf halbem Wege stehen geblieben sei, ja durch die praktische Vernunft wieder aufgebaut habe, was die Kritik der theoretischen niedergeissen hatte. Der praktischen soll doch wieder Unendliches, Absolutes, nämlich das Sittliche, zugänglich sein, es soll davon auch eine Gewißheit geben können.

Aber, meint Mansel, es könne der Mensch nicht unendlich sein oder des Absoluten theilhaftig nach der einen Seite, während er nach der andern offenbar endlich sei. Er ist vielmehr endlich und relativ nach allen Seiten, durch und durch. Darauf erwidert Maurice: da doch auch Mansel ein natürliches Verlangen des Menschen nach Gott zugebe und das Unendliche als Complement des Endlichen denke, so heiße es, wenn man doch wieder den Menschen nach seiner geistigen Anlage als schlechthin unempfänglich für das Göttliche ansehe, in seine Vernunft eine wesentliche Entzweiung setzen; aber wenn unsere Vernunft gespalten ist, so sind wir selber gespalten. Eine Harmonie des Menschen mit sich selbst, eine Gleichartigkeit und Einheit seines Wesens erreiche Mansel also doch nicht durch jene vermeintliche Vervollständigung Kant's. Vielmehr aber sei Kant zu preisen, daß er wenigstens an Einem Punkt noch eine Gewißheit von einem Höheren, absolut Werthvollen festgehalten habe. Mansel gehe hier selbst über Hamilton hinaus, der mit Platon den Philosophen einen Jäger nach Wahrheit genannt, ja der — wenn auch im Widerspruch mit sich selbst und obwohl ein extremer Logiker und Begriffsphilosoph (notional philosopher) und ein heftiger Feind des deutschen Idealismus in all' seinen Gestalten doch gewisse mystische Züge nicht verleugne ¹⁾. Mansel stehe nur mit Hume hierin in vollkommener Eintracht (S. 285). Er sei ein abgesetzter Feind alles Mystischen (S. 230 ff.). Er verwerfe mit dem Falschen im Dogmatismus und Rationalismus auch das Wahre in beiden. Unter dem Vorgeben, daß, wenn ein Criterium dessen, was göttlich und gut, ungöttlich und schlecht ist, im Innern des Menschen, sei es als natürliche Anlage, sei es als Resultat christlicher Erleuchtung, zugegeben würde, der Mensch und seine — sei es auch „erleuchtete“ Vernunft zum Richter über die Offenbarung gemacht würde, steche er dem Menschen das innere Auge aus, auf das doch der Herr selbst verweise, und mache ihn zum Knecht der Autoritäten, die ihn jedesmal umgeben, der established religion of the day, auch hierin dem Hume ähnlich, der die Puritaner haßte, weil sie „wilde Träume“ von einer Erkennbarkeit des Unendlichen hatten, und die Stuart'sche Politik verehrte, weil sie ein Damm sei gegen solche Extravaganzen (S. 285). Aber wenn es ein solches Criterium im Menschen nicht gebe, so könne es auch kein Wissen geben von dem Ungöttlichen und Verkehrten des Heidenthums.

¹⁾ S. ob. S. 333 ff.

Da nun aber Mansel vielmehr die Vorstellungen des Dogmatismus und des Rationalismus Abgötterei mit selbstgemachten Begriffen nennt und seine Theorie im Interesse der Frömmigkeit und der Offenbarung aufstellen will, so geht Maurice auf die Geschichte und die heilige Schrift zurück, um Mansel's Ansicht darnach zu prüfen.

Hat Mansel Recht, sagt er, so müssen wir einmal Thomas a Kempis wegwerfen, denn überall nimmt dieser einen göttlichen Lehrer der Seele im Innwendigen an. Ausgelöscht muß werden, was so gebieterisch das Bewußtsein der Ernstesten nach der Dürre des 18. Jahrhunderts wieder gefordert hat, bei den Methodisten und Jansenisten. Augustin, Anselm, Luther, Wesley, Whitefield, sie alle müssen fallen; denn sie meinen, in einer Lebensgemeinschaft mit Gott zu stehen, von ihm etwas zu wissen (S. 136 f.). Aber auch alle Glaubensbekenntnisse und Gebete der Kirche müssen fallen, ja selbst die Bibel ist zu revidiren, die auf jeder Seite eine Erkenntniß Gottes lehrt durch Gott. Die Schrift will Offenbarung sein, Offenbarung ist aber nicht Verhüllung; Realitäten will sie uns geben, nicht Worte ¹⁾. Sie wäre nichts, wenn sie nichts offenbarte, wenn sie uns nur Vorstellungen von Gott gäbe, die Gott als für uns angemessen bestimmt hat, aber nicht die Wahrheit. Die Calvinisten zwar, nämlich ihre Dogmatiker, die, was ursprünglich Ausdruck der tiefen Erfahrung von der Abhängigkeit des Menschen und seines Heiles allein von Gott war, in todte, starre Formeln verwandelten, haben in ihrer Erwählungslehre einen solchen geheimen Willen und ein geheimes Wesen Gottes hinter dem offenbaren angenommen: sie sind bei einem autokratischen Eigenwillen als dem Obersten in Gott angelangt, wodurch wir aus der Offenbarung in das bloße Geheimniß zurückversetzt sind, zu dem verborgenen Gott. Aber das Evangelium ist Offenbarung der Liebe Gottes und damit ist jener Unterschied zwischen Gott, wie er in der Offenbarung sich zeigt, und zwischen Gott, wie er ist, aufgehoben. In dem Sohne sehen wir den Vater. Nach Mansel hätte Paulus in Athen den unbekannten und unbekannt bleibenden Gott predigen müssen ²⁾, vielmehr aber hat er ihnen die Offenbarung des verborgenen verkündigt. Das Suchen und Fragen nach Erkenntniß Gottes will Mansel ersticken, denn thöricht sei es, Unmögliches zu unternehmen, wir sollen

¹⁾ In den vorangeschickten Sermons wird das eindringlich und ausführlich nachgewiesen.

²⁾ Vgl. das obige Wort Hamilton's, S. 333.

nur bei der Selbstkenntniß stehen bleiben. Aber es gebe auch eine falsche Demuth und Bescheidenheit, eine eigenwillige, selbstsüchtige, in die Endlichkeit sich einschließende. Auch ehren wir in gebührender Bescheidenheit erst dadurch recht das Alterthum, wenn wir nicht bloß seinen Decreten uns unterwerfen als probabeln, sondern wenn wir, was ihr Leben war, in uns tragen und in ihrer Gotteserkenntniß leiden und leben. So erst kommen wir wahrhaft zu Gottes Drakeln und ihrer Verehrung, wenn sie uns mit Gott selbst in Beziehung bringen (S. 29—31), was erst durch Fragen und Forschen möglich ist, das bei Mansel's Methode als unpraktisch und unfruchtbar ertödtet würde. Selbsterkenntniß aber ohne wahre Gotteserkenntniß ist entweder eine erbärmliche Täuschung, oder aber ein Fluch und ein Schrecken.

Maurice zeigt weiter, welche Revolution in dem, was man englische Erziehung nenne, durch Mansel's Grundsätze müßte hervorgerufen werden, wie aller ideale Schwung, alles Verlangen nach dem wahrhaft Realen, Ursprünglichen in der Prosa eines rein endlichen Practicismus und eines conventionellen Moralismus untergehen müßte, da nichts absolut Gewisses und unendlich Werthvolles, sondern nur lauter Endlichkeiten und Probabilitäten übrig blieben. Das wolle der englische Geist mit all' seiner Prosa nicht. Er wisse, daß die rechte Quelle auch für die heilsame Praxis in der Offenbarung Gottes in Christus liege.

Aber freilich auf Mansel's Standpunkt sei Offenbarung, sofern sie uns Realitäten, Wahrheit biete, eine Unmöglichkeit. Auch Christus als Gottmensch sei eine Unmöglichkeit, denn auch seine Menschheit ist endlich. Was helfen nun Evidences für ein Buch, dessen Inhalt entleert ist? Mansel meint, die Offenbarung gebe uns, wenn auch nicht Erkenntniß von Gott selbst und seinem Wesen oder seinem absoluten Willen, doch wenigstens regulative Principien für Glauben und Leben, d. h. nach deutscher Sprache: die Offenbarung, auch die christliche, gebe uns ein Gesetz. Dagegen sagt Maurice (S. 79. 85 ff. 330 ff.), Mansel unterscheide nicht Regeln oder Normen und Princip. Die Offenbarung gebe uns lebendige Principien, indem sie uns in Einheit mit Gott und seinem Geist bringe. Alle Offenbarung, auch die in Christus, löse sich für Mansel in ein unvollkommenes Erkennen (bloß symbolischer Art) auf.

Daß unsere Begriffe nur endlich sind, giebt Maurice zu. Aber während Mansel das vernünftige Wesen des Menschen über-

haupt nicht mit Gott will unmittelbar zu thun haben lassen, also auch den Glauben nicht, denn auch in ihm steigt der Mensch nicht über seine „endliche Constitution“ hinaus, auch der Glaube kann Gott nicht wahrhaft, wie er ist, erfassen, sondern nur wie er sich herablassend symbolisch, verendlicht sich zeigt, aber nicht ist — so schreibt Maurice dem Menschen in der Fähigkeit zu glauben ein Vermögen für das Unendliche zu, dem Glauben aber, der nicht ohne eine mystische Lebensgemeinschaft mit Gott zu denken sei, auch eine feste Ueberzeugung und Gewißheit von dem Göttlichen, wie es ist, nämlich als Liebe, Macht, Weisheit. Von der objectiven Selbstoffenbarung giebt es durch den heil. Geist eine Gewißheit, indem, daß Gott ist wie er sich offenbart, die Offenbarung also ernste, wahre, verlässliche Art hat, dem Innern des Menschen kund wird. Bei dieser unmittelbaren Glaubensgewißheit und ihrer Bezeugung, dem Kleinod, wie Maurice wohl weiß, der evangelischen Kirche, bleibt er stehen, obwohl Mansel die Unmöglichkeit entgegenhält wegen der absoluten Ungleichheit und Incommensurabilität des Unendlichen, Absoluten und des Endlichen, Relativen. Er erinnert daran, daß wir nach Gottes Ebenbild geschaffen sind, was selbst Mansel nicht leugne, obwohl er verfare, als wäre ihm davon nichts bewußt. Aber doch hat er dabei kein Arges, daß alle unsere Begriffe nur endlich seien. Er beschwert sich nicht ohne Grund (S. 300 ff. u. f. w.), daß Mansel immer nur mit den terminis (terms) des Unendlichen und Endlichen, des Absoluten und Relativen operire und daraus Schlüsse ziehe (welche, wie es scheint, Maurice an sich für nicht ansechtbar hält); aber es seien das nur „Begriffe“, nicht die Dinge oder Realitäten selbst; von diesen vielmehr gelte, daß sie sich nicht ausschließen. Z. B. (S. 315) scheint er zuzugeben, menschliche Activität und absolute Abhängigkeit sei ein Widerspruch in terminis (in terms), aber deshalb noch nicht in der Wirklichkeit (in fact). Aehnlich also scheint Maurice in Betreff des Unendlichen und Endlichen zu denken. Offenbar käme es nun aber darauf an, diese termini als der Sache nicht entsprechend zu reformiren und adäquater zu gestalten, damit der Widerspruch als Scheinwiderspruch einleuchte. Und das muß ja möglich sein, wenn wir nicht doch zu jenem Dualismus unseres Wesens verurtheilt sind. Aber dafür thut Maurice nichts ¹⁾, er läßt

¹⁾ In diesem Tadel hat Mansel's Replik: *An Examination etc.* S. 96 ff. Recht.

es ohne nähere wissenschaftliche Bestimmung, daß wir Gott müssen als unendlich und absolut denken, wenn wir ihn denken, und so könnte doch Mansel erwidern, daß auch Maurice so gut wie er den Menschen in einem Widerspruch mit sich denken müsse, die Welt der nothwendigen Begriffe in Widerspruch mit der Realität, wie sie dem Glauben des Frommen zugänglich ist. Auch in Beziehung auf das Ethische scheint Maurice (S. 271) zuzugeben, daß wir es nicht können in Begriffe fassen (weil es dadurch verendlicht würde?), sagt aber, daß etwas an Begriffe nicht Gebundenes unserem moralischen Bewußtsein zu Grunde liege. Aber wie kann das Ethische gewollt und geliebt werden, ohne daß seine Idee gedacht ist? So daß doch auch für die Welt des Denkens und Erkennens, nicht bloß für das unbestimmte Gefühl das Göttliche und sittlich Werthvolle sein muß, mag immerhin unser Erkennen inadäquat sein. Doch unterscheidet sich Maurice dadurch von Mansel, daß er mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen Ernst macht, die Offenbarung für wirkliche, wahre Offenbarung hält, den Menschen aber in seinem eine Gemüthe für sie empfänglich nennt. Auch ein Ansatz zu einer speculativen Lösung der von Mansel erhobenen Schwierigkeit liegt in Folgendem (S. 287 ff.): „Hume's Stichwort war: Erfahrung; er suchte zu zeigen, daß wir nicht können über sie hinausgehen, auch nicht durch Offenbarung. Allein fromme Menschen brachen durch das Netz, auch mittelst Erfahrung, nämlich geistlicher. Doctoren und Spötter riefen: Fanatismus, Heuchelei oder Selbsttäuschung! Das war das leichteste Abkommen. Aber Andere hatten sich überzeugt, daß etwas Echtes an diesen Gefühlen sei. Und so suchten sie diese Erfahrungen zu sichten, zu ordnen, das Gebiet der „Erfahrung“ über Hume's Grenzen hinaus zu erweitern. Das war an sich gut. Aber es konnte auch die Reflexion auf die inneren Zustände und die Selbstbeobachtung sie vertreiben oder wie ein anatomisches Messer ihr Leben vernichten. Darauf käme es an, den Honig aus den Waben zu holen, ohne die Bienen mehr als vorübergehend zu erschrecken.“

Hier giebt nun Maurice eine von wahren Verstandniß zeugende, würdige Darstellung Schleiermacher's, in welchem eine Wissenschaft des Bewußtseins (consciousness) sich aufgethan habe, als mächtige Reaction gegen die Tendenz zum Abstracten ¹⁾, wozu der

¹⁾ Maurice sagt: Erzogen in der Brüdergemeine, empfand er als Mann den Zauber der pantheistischen Bewegung, die eine heftige Anstrengung ist, den

deutsche Geist, wie der schottische, geneigt war. Ueberaus glücklich traf es sich, fährt er fort, daß das Schlagwort in England für diese Richtung consciousness (Bewußtsein) ward. Alle diese Wörter, die mit con zusammengesetzt sind, wie conviction, conception (im physischen und logischen Sinn), conversion, deuten auf ein Anderes noch als das bloß Subjective hin, das in dem Wort „Erfahrung“ liegt, deuten auf eine Einigung mit dem Object und enthalten dadurch schon ein Präservativ gegen die Gefahren, die auf dieser Seite liegen. Manjel selbst muß zugeben: Bewußtsein ist nicht, ohne Bewußtsein von Etwas zu sein, ja auch nicht ohne eine Einigung von zwei Factoren, dem Denken und Sein. Aber das beweist, daß das Bewußtsein mich nothwendig über mich hinaushebt: es weist durch sich selbst überall auf die directe Verbindung zwischen uns und den Dingen oder Personen. Wie viel Irrthum würde abgewiesen durch die eine Erwägung, daß jeder unserer Acte, wie innerlich er scheine und unser eigen sei, ein Zusammenwirken in sich schließt, etwas enthält, was nicht unser eigen ist! Die schottische Philosophie

Formeln zu entgehen und mit dem lebensvollen Universum zu sympathisiren. In ernstem Studium sokratischer Methode in den platonischen Dialogen lernte er, daß die wahre Philosophie nicht im Sagen nach Begriffen besteht, sondern in der Erhebung über sie. Dabei fand er, daß diese Methode ebenso von den Vertheidigern der heil. Schrift verkümmert war, wie von ihren Gegnern; beide, gleich befangen, waren in dem engen System ihrer Begriffswelt abgewandt von den wirklichen Lebensinteressen der Seele. Nun im Evangelium findend, was seine Seele bedurfte, das Alte Testament fast nicht kennend, ist er am vollkommensten der fromme, vollendete Vertreter des christlichen Bewußtseins, als des Instrumentes und bis auf einen gewissen Grad des Maßes für den Glauben geworden, den die Welt gesehen hat. — Nach Manjel, der seinen Einfluß in Deutschland kenne und schon auch eine weite Verbreitung seiner Ansichten in England beklage, habe Schleiermacher eine effektische Theologie aufstellen wollen. Aber seine Landsleute sagen: nicht durch Philosophie, nicht durch Dogmen hat er so gewirkt, sondern er hat gesagt, was Philosophie und was Religion sei. Es ist die lebendige Religion als wesentliches Element eines menschlichen, würdigen Daseins, was er geltend macht. Es sollte mir leid thun, fährt Maurice fort, für Schleiermacher's Charakter, noch mehr für den englischen Glauben, wenn es welche gäbe, die in England ihn copiren oder vielmehr carikiren möchten. Aber Manjel hat diese Gefahr nicht vermindert, wenn er ihn als Hauptrepräsentanten einer effektischen Theologie beschreibt. Solche Sprache müsse Jeder, der den Thatbestand kenne, ungerecht nennen, auf englische Verurtheile berechnet. Ein Mann, der sucht, was seinem sittlichen Leben, seiner Seele noth ist, sei das gerade Gegentheil eines Effektikers, welcher sucht, was für sein System paßt, und wegläßt, was ihm darin störend wäre.

(Dr. Stuart, Reid u. s. w.), welche von der Hume'schen Erfahrung zu dem Bewußtsein *consciousness*) fortgingen, haben aber das nicht genug bedacht. So im Subjectiven intellectualistisch stehend, haben sie eine reine Begriffswelt aufgebaut, und Hamilton hat das als logischer Meister, etwas zu sehr auf die Früheren herabsehend, vollendet.

Schleiermacher seinerseits ist auf das Leben der Religion, insofern auf Realität gerichtet. Wenn ein englischer Schriftsteller ¹⁾ es wunderbar finde, daß Schleiermacher, der Alles auf das christliche Bewußtsein baue, nicht ein religiöses Bewußtsein in Betreff aller Schriften Alten und Neuen Testaments gehabt habe, so sei dieser Kritiker in die *dulcia vitia* seines Geschlechts verfallen. Denn er mußte doch sehen, wie es Schleiermacher's Bestreben war, Thatfachen sich zu seinem geistigen Eigenthum zu machen, zu assimiliren, was ein offenkundiger Protest gegen die Meinung war, daß man rein auf Schriftautorität hin die Wahrheit annehmen solle S. 295. Gab es damals in der deutschen Theologie nur Ansichten über die heil. Schrift, so heißt es nicht zu viel Glauben gefordert, wenn man sagt, Gott habe hier einen forschenden Geist in eine Linie der Untersuchung geführt, die ihm wenigstens einige Theile der heil. Schrift wieder wahrhaft theuer machte. Verhält es sich so, so muß für uns Engländer das Studium seines Gedankenganges nützlicher sein, als die bloße Remonstration dagegen. Nach Mansel könnte man denken, Hegel und Schleiermacher hätten, etwa in verschiedenem Maße, dieselbe Denkweise gepflogen. Daß sie directe Gegner sind, das würde nach ihm Keiner vermuthen, noch daß Mancher zu Hegel floh, weil er fühlte, Schleiermacher's Bewußtsein genüge nicht, indem es die Wahrheit, die fest und ewig sein müsse, zu sehr von unsern Gefühlen abhängig mache, und daß Mancher von Hegel zu Schleiermacher floh, weil Hegel's absolutes Wissen ihm zu herb und zu wenig menschlich erschien. Eine treue Prüfung dieses Conflicts wäre geeigneter, das Wahre von beiden zu zeigen, als eine Denunciation beider. Da würden wir, wie des Werthes dessen, was Schleiermacher nicht erreicht, so auch dessen inne werden, daß das begriffliche Christenthum unter den Engländern noch nicht vermocht hat, den Glauben an einen persönlichen Christus auszulöschen. —

Mit Recht sagt Maurice, wenn um jener Exklusivität der

¹⁾ Vaughan in den „Remains“ seines jung verstorbenen Sohnes.

Begriffe des Unendlichen und des Endlichen willen es keine Gotteserkenntniß soll geben können, so könne es auch kein empirisches Wissen geben, denn dieses sei auch eine Einigung von Entgegengesetztem, Subject und Object, und der absolute Skepticismus behielte Recht. Dem Menschen sei aber ganz besonders die Richtung auf etwas über sich, auf ein Hinausgehen über sich, eine Transcendenz eingeboren. Die bloß empirische äußere Erkenntniß sei gerade keine wahre Erkenntniß, weil nur phänomenal; in allen Gebieten aber, den praktischen wie den theoretischen, komme es darauf an, die Erscheinung zu transcendiren, um das Wesen der Sache zu erfassen. Er schließt diese Erörterung mit einem Worte Leightons ¹⁾: „Eatenus quidem probandi sunt (philosophi), quod ab externis animum ad se revocant; sed in hoc deficiunt, quod intro ad se reversum altius non dirigunt nec ut supra se ascendat, docent.“ S. 353—355.

Die Meinung dieses Wortes, „daß wir über uns selbst hinaussteigen müssen“, das Maurice oft wiederholt, ist gewiß eine treffliche und löbliche, aber der Ausdruck ist wohl nicht ganz glücklich gewählt und nicht ohne nachtheilige Folgen. Ist der Sinn dabei, daß wir, mit Gott in Christo in immer innigere Gemeinschaft kommend, über den unvollkommenen, sündigen Zustand unseres gegenwärtigen Daseins dazu erhoben werden, daß die göttliche Idee unseres Wesens sich realisirt, wir also vollendet werden, so ist gewiß nur zuzustimmen. Aber dann muß auch bestimmter gesagt werden, daß das Unendliche und Endliche richtig gedacht, oder daß beide ihrer Idee nach sich nicht ausschließen; dann muß auch das wissenschaftliche Streben des christlichen Theologen sich darauf richten, den Begriff oder die Idee von beiden richtig und der Sache entsprechend aufzustellen, beziehungsweise zu reformiren, jene Logik, die dem Glauben entgegen ist, nicht als Logik gelten zu lassen, sondern ihre Unrichtigkeit aufzuweisen und wissenschaftlich zu überschreiten, damit wir, um mit Luther zu sprechen, in neuen Zungen von diesen hohen Dingen reden lernen. Wird dagegen jenes Wort so genommen, daß eigentlich das, was die Religion giebt, die Idee unseres eigenen Wesens übersteige und die Gotteserkenntniß im Widerspruch mit unserem natürlichen Wesen, auch abgesehen von der Sünde, sei, daß wir also, um mit Gott in Gemeinschaft zu sein, zwar unser natürliches Selbst verlassen müssen, ohne daß wir zugleich unser wahres Wesen realisiren und

¹⁾ Praelect. XVII. ed. Scholefield.

bei uns selbst, bei der Idee unseres Wesens, erst wahrhaft ankommen: so zerreißt die Offenbarung die Einheit unseres Wesens, statt es zu vollenden; so ist die christliche Erleuchtung und Heiligung nicht mit der Besonnenheit — dem *voûs* — vereinbar, wie doch der Apostel fordert (1 Cor. 14), sondern nur ein Zustand momentaner Ekstase; oder so kommt der römisch-katholische Begriff von dem göttlichen Ebenbild als einem bloßen *donum superadditum* mit allen seinen Folgen wieder, gegen welchen mit Recht schon Luther sich so bestimmt erklärt hat. Das lösende Wort des Räthfels wird in dem Ethischen, in der Liebe liegen. Das rein subjectiv-idealistische Denken entspricht dem Moment der Selbstbehauptung auf dem ethischen Gebiet, das passiv Empirische, sei es nun äußere oder innere Empirie, dem Moment der Hingebung. Das Erkennen, Wissen vereinigt beides, daher ist die Weisheit nur die intellectuelle Liebe oder die Liebe des erkennenden Geistes. Denn sie bildet das Object in das Subject und will es genießen; aber wie sie das Selbstbewußtsein und die Besonnenheit oder die Selbstbehauptung nicht verliert an das Object, so erkennt sie andererseits dieses in seiner Objectivität an, bestätigt es im Wissen, vernichtet und verflüchtigt es nicht. Ebenso: die Liebe macht das Fremde zum Eigenen, und zwar vollkommen, und das Eigene zum Fremden, gleichfalls vollkommen und doch ohne Vermischung. So theilt Gott sich mit und der Glaube, die empfangende Liebe eignet das Göttliche sich an, wie die Rebe die Säfte des Weinstocks. Wiederum aber auch der Mensch bringt Gott in Erkennen Loben und Lieben sich dar, und Gott nimmt uns an als sein Eigenthum in Christus, wie er sich uns zu eigen giebt — beides im Wechselspiel der Liebe, der herabsteigenden und aufsteigenden, ohne alle Vermischung, im hellsten, lebendigsten Kreislauf des Liebeslebens, das ihn verherrlicht und uns befehlt.

Eine mittlere Stellung will, wie gesagt, in dieser Controverse Prof. Dr. M'Cosk einnehmen ¹⁾, in Wahrheit aber muß er nach meiner Ueberzeugung viel bestimmter, als er thut, auf Maurice's Seite treten ²⁾.

¹⁾ Sein Standpunkt ist aus den ausführlichen beiden oben genannten Werken deutlich erkennbar. Nach diesen werde ich referiren.

²⁾ Ueberhaupt hat, glaube ich, die englische Theologie, die den Namen verdient, seit dem etwas tumultuarischen Auftreten gegen ihn im J. 1854 eine Schuld gut zu machen. Seine Heterodoxieen sind mir bekannt, sie gehen aber nicht so weit als z. B. die eines Gregor von Nyssa und Augustinus. In

In seiner Schrift: „Die Anschauungen des Geistes“ 1860, leugnet er zwar zuvörderst angeborene geistige Vorstellungen, wie Gemeinbegriffe. Es giebt nach ihm auch nicht apriorische Formen, die nur der Geist den Objecten beilegte, während in den Dingen nichts davon wäre und sie nichts zur Bildung der Vorstellungen beitragen. Ebenso wenig endlich giebt er das Vorhandensein von Gesetzen oder

der Lehre von der Versöhnung und von der Ewigkeit der Verdammniß kann ich nicht auf seine Seite treten. Die Idee der Gerechtigkeit kommt in seiner übrigens so lebensvollen und anregenden Versöhnungstheorie (die vollen Beifall finden könnte, wenn er sie ohne Polemik, als Eine Seite der Sache, was sie allein ist, gäbe) nicht genug zu ihrem Recht, und ähnlich verwehrt die göttliche Gerechtigkeit, daß die Macht der Erlösung, wie groß wir sie auch denken, in der „Sicherheit eines Naturprocesses“ wirke, da sie vielmehr die Respectirung der Freiheit, wie Maurice sonst selber anerkennt, fordert und zum eigenen Gesetz des Wirkens der Gnade macht. Aber zu schweigen davon, daß einem so ausgezeichneten, vielverdienten Manne, der so lebendig in der heil. Schrift und in der Kirche steht, billig etwas zu Gute zu halten ist — wenn man überhaupt eine lebendige, forschende Theologie will, der die Resultate nicht überall durch die Kirche vorgezeichnet sind — und daß man, da er überall auf biblischem Boden stehen will, ihm vor Allem eine richtigere Auslegung als die seinige beweisen muß, scheint es mir nicht wohlgethan, jene beiden Punkte hier zur Sprache oder Anklage zu bringen, wo sie gar nicht hergehören. Indem man es doch thut, wie Dr. M^r Cosh, wo es offenbar nicht hergehört, beraubt man sich für den ernstesten, tiefgehenden Principienstreit, um den es sich hier handelt, eines der bedeutendsten Bundesgenossen und erzeugt Verwirrung, zumal wenn auf der anderen Seite fast mit mehr Vertrauen und Anerkennung Mansel behandelt wird, während sich Maurice auch über die puseyitische Richtung so gebiegen und gerecht ausspricht. In einer Zeit, wo man es mit Gegnern zu thun hat, wie die Verfasser der Oxford Essays and Reviews, die man hoffentlich geistig zu überwinden suchen wird, lohnt es wohl, sich zu fragen: welches ist die christliche, evangelische Stellung zu einem Manne von seinem Geist und Charakter und zu seiner Richtung? — Bei dieser Gelegenheit darf ich es nicht unterlassen, bei der dankbaren Verehrung, die ich bei aller entschiedenen Abweichung von seinen kirchlichen Grundsätzen gegen die Persönlichkeit des frommen und gelehrten Dr. Pusey hege, es auszusprechen, daß, wenn ich in meinem oben erwähnten, nachher englisch publicirten Schreiben unsern modernen High-Lutheranism sollte Puseyism genannt haben (wie es nach dem Evangelical Christend. Jan. 1861, S. 1, scheint), ich damit, fern von allem Persönlichen, lediglich eine kirchliche Richtung gemeint habe, oder Grundsätze, die mir außerdem in einer persönlichen Vertretung wie der des Dr. Pusey, dieses milden, friedereichen, von einer tieferen Mystik und Poesie getragenen Mannes um Vieles bedeutender und gehaltvoller erscheinen, als, wenn man der Kürze halber so sagen darf, unser deutsches puseyitisches Analogon, in welchem Klugheit, Politik, Jurisprudenz und Formalismus eine so bedeutende Rolle spielen.

Grundsätzen im unmittelbaren Bewußtsein zu, wir kommen vielmehr auf sie erst durch Vermittelung der Reflexion. Er steht hiermit also noch wesentlich auf Locke's Standpunkt, zu Gunsten des Empirismus (S. 13—23). Man müsse unterscheiden zwischen den intuitiven oder nothwendigen Principien und den Vermögen des Geistes: jene sind die regulativen Gesetze unserer Vermögen, von selbst wirkend, ohne daß wir oder ehe wir ihrer bewußt sind (z. B. das Causalitätsgesetz oder das Gesetz des Widerspruchs).

Gleichwohl, fährt er fort, muß der Geist etwas *Natives*, Angeborenes haben. Das englische Ohr stößt sich zwar an dem letzteren Wort (*innate*). Locke scheint die angeborenen Ideen für immer beseitigt zu haben. Aber M'Cosh will auch nicht angeborene Ideen, sondern behauptet nur: in der menschlichen Seele ist von Geburt an etwas, ein *Natives* (*native* oder *connate*). Bringt doch selbst jedes materielle Ding Eigenschaften mit sich, kraft deren es dann eine Entwicklung hat, z. B. der Leib. Was nachher daraus wird, ist anfangs noch nicht da und doch ist der Anfang der Entwicklung, diese Potenz, nicht ein Nichts (*non-entity*). Selbst das weiße Blatt Papier hat an sich selbst schon eine Qualität und wäre es auch nur die Beschreibbarkeit. Aber der Geist ist keine bloße Fläche, nicht bloß ein Spiegel; unser Bewußtsein bezeugt uns, daß er, mit einem Ding verglichen, *activ* ist, daß er eine originale und originirende Potenz hat. Dieses Etwas in uns nun hat seine Gesetze, Regeln, Eigenschaften, erkennbar durch innere Beobachtung. Ja der Geist hat auch ursprüngliche Perceptionen intuitiver Art. Unbezweifelt hat er Perceptionen durch die Sinne, aber er hat auch Perceptionen des Verstandes und des moralischen Vermögens, und sind einige von ihnen secundär, abgeleitet, so weisen diese doch auf primäre, ursprüngliche, zurück. Diese ursprünglichen Perceptionen der Sinne, der Vernunft oder der moralischen Kraft haben alle ihr Gesetz, das erkennbar ist. Man kann sie „Anschauungen“ nennen, sofern sie unmittelbar auf das Object oder die Wahrheit schauen. Alle Erfahrung setzt solche eingeborene Principien oder Gesetze schon voraus. Denn nur durch besondere geistige Vermögen, die ihre Gesetze haben, können wir Erfahrungen sammeln. Aber der Geist kann auch nothwendige und universale Wahrheit entdecken, die also über die Erfahrung (die endlose Induction) hinausgeht, logischer und moralischer Art (z. B. daß Sünde strafbar), mag immerhin Erfahrung dazu gehören, solche Wahrheit uns zum Bewußtsein zu bringen. So gewiß

der Geist allgemeine Wahrheit erreichen kann, so gewiß muß er zu Principien fortgehen, die nimmer aus Erfahrung können abgeleitet werden. Sagt man nun: das Denken erzeugt erst selber diese Principien, so ist zu antworten: das Denken verfährt nach Principien, die nicht erst durch Denken können bewiesen, sondern welche müssen angenommen werden und zwar als solche, welche in intuitiver Weise als in sich wahr erkannt werden. In allem Schließen muß etwas sein, von dem aus wir schließen, als von einem Festen, Bekannten. So kommen wir zuletzt zurück auf Wahrheiten, die wir direct kennen, d. h. durch Anschauung, und es käme nur darauf an, das Geheiß dieser Anschauung zu erforschen.

Diese nativen Ueberzeugungen, ohne welche wir nicht hoffen könnten, irgendwie durch Schlüsse Andere zu überzeugen, sind immer Perceptionen. Es stellt sich uns etwas dar, und dieser Anschauung des Geistes entsteigt eine Ueberzeugung, sei es Erkenntniß oder Glaube oder Urtheil, kurz intuitive Ueberzeugung der einen oder anderen Art. Der Geist schafft sie nicht unabhängig von den Objecten der Erfahrung, auch nicht bloß bei Gelegenheit derselben in anerschaffener Kraft. Die Verbindung zwischen Erfahrung oder ihren Objecten und zwischen dem intuitiven Vermögen ist enger; unsere intuitiven Ueberzeugungen sind nicht Ideen, Begriffe, Urtheile, die unabhängig von der Erfahrung gebildet wären, sondern sie sind „Entdeckungen“, die wir in den Dingen machen, indem wir in sie blicken. So existiren die Ideen nicht apart für sich, sondern in den Dingen; aber der Geist ist in seinem Wesen auf sie organisiert, eingerichtet. Ebendaher sind die Anschauungen des Geistes zunächst auf individuelle, reale Objecte gerichtet. Weiß ich etwas, oder glaube ich an etwas, so ist es ein existirendes, d. i. einzelnes, Ding.

Oft meint man, der Mensch blicke unmittelbar auf das Wahre, Schöne, Gute im Allgemeinen, erkenne, wenn auch angeregt durch Erfahrung (also individuelle Objecte), in directer Vision den Raum und die Zeit, Substanz und Qualität, Ursache und Wirkung, das Unendliche und das moralisch Gute. Aber Bewußtsein und Erinnerung bezeugen uns einen ganz anderen Hergang. Wir schauen zuerst einen einzelnen Körper als raumerfüllend und erst durch Abstraction kommen wir zur Idee des Raums. Ebenso in Betreff der Zeit u. s. w. Wir formiren uns nicht eine Art vagen Begriffes von einem Unendlichen im Allgemeinen, sondern wir fixiren ein Individuelles, wie Raum, Zeit oder Gott, und sehen uns zum Glauben genöthigt, daß es un-

endlich sei. Auch bildet das Kind sich nicht eine reine Idee des moralisch Guten im Allgemeinen, um von ihr aus sittlich zu urtheilen, sondern eine gegebene Handlung betrachtend bezeichnet es sie als gut oder schlecht.

Diese ursprünglich individuellen intuitiven Ueberzeugungen können nun aber generalisirt, in Maximen umgesetzt werden und so gewinnen wir philosophische Principien. Nicht durch apriorisches Denken können wir das Gesetz der Dinge erkennen; es fällt auch nicht unmittelbar unter die Cognition des Bewußtseins, sondern durch Analyse der einzelnen Facta, der Modificationen unseres Geistes, auf dem Wege der Baconischen *rejectiones et exclusiones* generalisiren wir die Facta und kommen zu Principien, zu Wahrheiten, die über die Sinne hinausliegen, Wahrheiten der Vernunft, metaphysischer Art. Das Gravitationsgesetz oder das der chemischen Affinität ist nur Generalisirung einer nothwendig beschränkten Erfahrung und gilt daher auch nur in diesem Umfang; eine Ausnahme kann bei diesen Gesetzen nie als unmöglich bezeichnet werden, das Gesetz hier ist nicht absolut. Aber es giebt auch Gesetze höherer oder tieferer Art; sie sind Generalisirungen, welche die Ueberzeugung von ihrer inneren Nothwendigkeit, daher auch von ihrer Universalität mit sich führen. Sie haben ein Recht, im besondern Sinn philosophische Principien zu heißen; sie gehören zu unserer ursprünglichen Constitution. Aber sie zu entdecken und exact auszudrücken, ist die schwierige Aufgabe, da sie nicht unmittelbar unter das geistige Auge fallen, sondern erst gleichsam herausgeschält sein wollen aus dem actuellen Leben des Geistes (S. 1—36).

Mit der Berufung auf diese primitiven Wahrheiten kann freilich viel Mißbrauch getrieben werden. Aber es giebt Kriterien für sie: 1) ihre Evidenz durch sich selbst (*self-evidence*); 2) ihre Nothwendigkeit; 3) ihre Allgemeinheit. Die unwiderstehliche Natur der Ueberzeugung hängt von der Evidenz der Sache an sich selbst ab, die keines weiteren Beweises bedarf, nicht aber die Evidenz von der Nothwendigkeit. Mit der Nothwendigkeit, die also aus der Evidenz fließt, ist die Allgemeinheit gegeben.

So tritt er also doch dem W. Hamilton entgegen, wenn dieser der Ueberzeugung des Geistes von Raum, Zeit, Substanz, Ursache, Unendlichkeit einen nur negativen Gehalt beilegt, sie auf bloße Unvermögenheiten (*impotencies*) des Geistes reducirt und von ihren Gesetzen sagt, sie seien Gesetze des Denkens, aber nicht des Seins. Hier-

gegen erklärt sich M'Cosh, wie auch gegen sein Alles verschlingendes System des Nichtwissens und der bloßen Relativität unseres Erkennens. Ist Alles relativ, auch das Causalitätsgesetz, so kann Gottes Existenz nicht mehr bewiesen werden¹⁾. Nicht einmal das moralische Argument (das früher Hamilton gelten ließ, da er noch dem common sense des Thom. Reid huldigte) bleibt stehen, da selbst Gut und Böses nothwendig solchem System der Relativität und des Nichtwissens unterliegt²⁾.

Wir können, fährt er fort, eine adäquate Idee (idea or conception) von Gott nicht formiren³⁾. Zwar haben wir eine tiefe Ueberzeugung von dem Unendlichen, von positivem Charakter; wir müssen z. B. jenseits jeden Raumes, wie groß wir ihn auch setzen, wieder einen Raum denken nach unausweichlicher Nothwendigkeit, und ähnlich ist es mit der Zeit. Das ist ein unvermeidlicher, nothwendiger geistiger Proceß, den auch Locke anerkennt, ohne zu entwickeln, was darin liegt, während Hamilton darin nur eine Ohnmacht des Denkens sieht. Dieser will, während er jedes Wissen positiver Art von einem Unendlichen leugnet, nicht leugnen, daß es von uns muß geglaubt werden. Aber mit Recht sagt M'Cosh: Muß nicht ein Glaube an ein Ding, von dem wir gar keinen Begriff haben, ein Glaube an eine Null sein? Und wenn Hamilton behauptet: Unsere Conceptionen des Unendlichen führen uns in Widersprüche, denn weder können wir den Raum begrenzt, als eine Größe denken, jenseits deren kein weiterer Raum existirt, noch sind wir im Stande, das Gegentheil als möglich zu denken, da wir einen unendlichen Raum ohne Schranken nicht begreifen können: so hat M'Cosh die völlig zutreffende Antwort gegeben, wenn er sagt: es scheine zwar, als ergäben sich so zwei widersprechende Begriffe des Unendlichen, nach

¹⁾ Method of the divine government, S. 520 f.

²⁾ Er fügt hinzu a. a. O. S. 521: Von der beträchtlichen Schule dieses schottischen Kant haben Einige, um Kant's Nihilismus zu entgehen, im Verzagen an der Möglichkeit, Gottes Existenz durch Vernunft zu demonstrieren, sich einem intuitiven Glauben an Gott, Schleiermacher ähnlich, zugewandt, so besonders Calderwood (Philosophy of the infinite). Aber er sagt mit Recht: Dieses unmittelbare Gottesbewußtsein vereinigt sich nicht mit der Hamilton'schen Theorie der Relativität und des Nichtwissens. Denn entweder ist es Bewußtsein von etwas Unbedingtem, und dann fällt die Philosophie des Bedingten (d. h. Hamilton's Lehre) dahin, oder es ist Bewußtsein von etwas Relativem, Bedingtem, und dann ist es nicht Bewußtsein oder Glaube an einen unendlichen Gott.

³⁾ Intuit. S. 214 ff.

deren einem es eines Zusatzes fähig sei, nach dem andern nicht. Aber das Wort „begreifen“ nehme Hamilton hier in doppeltem Sinn, das eine Mal im Sinn des Vorstellens, der Imagination, das andere Mal im Sinn des Denkens. Es sei wahr, daß wir den unendlichen Raum uns nicht vorstellen können; daran sei die Ohnmacht unserer Imagination schuld. Aber das Nichtvorstellkönnen des unendlichen Raumes sei nicht die Behauptung seines Begrenztheits an sich. Im Gegentheil, was wir nicht vorstellen können, den unendlichen Raum, das können wir doch denken, ja müssen es denken. Beides widerspricht sich aber so wenig, daß das Eine (nämlich das Letztere) die Ergänzung für das Andere ist. Wir können, ja müssen etwas denken, das über alle Zunahme erhaben ist. So denken wir Gott mit Attributen, die keinen Zusatz ertragen, die wir aber besser, was die moralischen Eigenschaften betrifft, seine Vollkommenheit als seine Unendlichkeit nennen.

Indem wir glauben an die Unendlichkeit der Ausdehnung und Zeit, glauben wir auch an die Möglichkeit, daß darin eine unendliche Substanz ist. Aber daraus folgt noch nicht die Existenz eines ewigen, allgegenwärtigen Gottes oder gar eines allmächtigen und guten Wesens. Dazu gehören andere Betrachtungen und Erfahrungen. Das Unendliche ist ein nothwendiger Begriff, aber es ist keine Substanz, sondern Attribut einer Substanz, verschiedener Anwendung fähig, denn z. B. räumliche Unendlichkeit ist etwas ganz Anderes als ethische (= Vollkommenheit). Das Object aber, auf welches die Anwendung geschieht, muß anderswie gewonnen werden, und dazu gehört nach M'Cos's Erfahrung, in Betreff Gottes Erfahrung, die, durch das Causalitätsgesetz und das sittliche Bewußtsein bearbeitet, uns auf die Idee des existirenden Gottes führt.

Die neuere deutsche Philosophie von Schelling, Hegel, Schleiermacher behandle das Unendliche als ein existirendes Wesen und sage dann: was ist das für ein unendliches, absolutes Wesen, das nicht alles Wirkliche, selbst das Böse, umfaßt? Mansel seinerseits gebe ihr zu, daß, was absolut und unendlich ist, begriffen werden müsse als in sich enthaltend die Summe nicht bloß von allen wirklichen, sondern auch möglichen Seinsweisen; daher komme er auch zu der Meinung, der Begriff des Unendlichen verwickle uns nothwendig in Widersprüche, ein Wissen von Gott könne es daher nicht geben¹⁾

¹⁾ Intuitions, S. 227.

Aber Unendlichkeit sei kein Sein, sondern ein Attribut an einem Sein, z. B. Raum, Macht (was bekanntlich auch Schleiermacher lehrt) in sich schließend, z. B. daß dem unendlichen Raum kein Raum kann hinzugefügt werden, der Gerechtigkeit Gottes nichts von Gerechtigkeit; aber keineswegs liege darin, daß die Unendlichkeit z. B. des Raumes Alles sei und auch die Weisheit und Güte in sich schließe, oder die Gerechtigkeit Gottes Alles sei. Wir haben einen Begriff in Betreff des Unendlichen oder Vollkommenen (wenn auch nicht den Begriff des Unendlichen, Vollkommenen), der zu jener pantheistischen Folgerung, die allerdings in Widersprüche führt, nicht nöthigt. Daher können wir auch Gott als unendlich denken, ohne durch logische Nothwendigkeit getrieben zu werden, ihn als alle Existenz umfassend zu setzen oder die Schöpfung einer von ihm verschiedenen Welt als unmöglich zu denken. Gewiß kann seine Macht nicht vermehrt werden, aber er kann seine Macht brauchen, um anderen Wesen Macht zu geben. Seine Güte kann nicht wachsen, aber wir können wohl denken, daß auch andere Wesen, die er schafft, gut sind.

Wie dem Vermögen des Verstandes Gesetze zu Grunde liegen, wornach er thätig ist und welche uns unter Hinzunahme der Erfahrungen zu einem auch metaphysischen Wissen führen, so haben wir auch nach der Willensseite moralische Vermögen, Begehungen mit den Affecten, Willen, Gewissen¹⁾. Die Auffassung und Bearbeitung des Gewissens, seiner inneren Gesetze und Nothwendigkeit, seiner Beziehung auf Affecte und Willen, wird ihm dann eine weitere Quelle des Wissens, auch von Gott²⁾.

Der Glaube an Gott, meint M'Cosh, ist zwar etwas für den Menschen Natürliches, sich ihm Aufdringendes; er entspringt vermöge der allgemein im menschlichen Geiste vorhandenen und durch die Situation, in die wir versetzt sind, zur Wirksamkeit aufgerufenen Principien wie von selbst, gleichwie die Pflanze oder das Thier aus ihrem Keim. Aus den Tiefen seines Herzens entsteht er wie freiwillig oder aus den Werken der Natur, wie das Licht der Sonne entströmt. Aber keineswegs ist die Gottesidee deshalb einfach, ursprünglich, unauflöslich oder der Controle entzogen. Die Ueberzeugung von Gott ist nicht ein einzelner Instinct, unfähig der Analyse, sondern Resultat einer Anzahl einfacher Principien, die alle zu demselben

¹⁾ a. a. O. Thl. 2, Buch IV, S. 279 ff.

²⁾ a. a. O. S. 427 ff.

Punkte hinzielen. Daher gestattet der Proceß, durch den die Gottesidee wird, entwickelnde Darlegung und befriedigende Vertheidigung.

Die Meinung, sagt er weiter, ist jetzt sehr verbreitet, besonders in Deutschland, daß der Glaube an Gott intuitiver Art sei. Man giebt Kant zu, die speculative Vernunft könne keinen genügenden Beweis für Gottes Dasein geben; daher verzichtet man auf vermittelte Erkenntniß und hat eine besondere Erkenntniß, Anschauung, unter dem Namen Gottesbewußtsein oder göttlicher Glaube eingeführt. Abgesehen davon, daß das Factum einer solchen Intuition zu zeigen wäre, ihr originaler und fundamentaler, nicht weiter auflösbarer Charakter, käme es subjectiv darauf an, was das Gesetz ist, das die Operation dieser Anschauung beherrscht, ob sie die Natur einer Erkenntniß oder des Gefühls oder des Glaubens hat. Was aber das Object anlangt, so wäre die Frage: was ist genauer das Object, das jener Anschauung sich enthüllt, oder was von dem Object? Ist Gott als ein Sein oder als eine Substanz oder als Person darin enthüllt? als Macht oder Ursache oder einfach als Leben? als ein lebendiger oder unendlicher oder Sünde hassender, heiliger Gott? Die Antwort wird auch auf das Factum verstümmelter Gottesidee in der Geschichte Bedacht zu nehmen haben. Und wenn jene Anschauung nur eine theilweise oder verstümmelte Gottesidee gewährt, so werden wir jedenfalls noch von andern Processen abhängig sein, wenn wir Gott vollkommen denken wollen.

Mr' Cosh's Meinung ist: Wir brauchen, um Gottes Existenz zu entdecken und zu verbürgen, keine besondere Anschauung. Die allgemeine Intelligenz, verbunden mit unsern moralischen Perceptionen und der täglichen Erfahrung, leitet uns zum Glauben an Gott und seine Hauptattribute. Aber zu dem Proceß wirkt gemeiniglich eine Mannichfaltigkeit von Elementen, empirischen und apriorischen, zusammen ¹⁾.

In dem Proceß, der die Gottesidee zum Resultat hat, bilden ein Ingrediens äußere, physische Facta, die Natur mit ihrer Teleologie, Ordnung, Adaptation, ferner das Selbstbewußtsein des Geistes, sein Wissen von sich als einem intelligenten, denkenden, liebenden, wollenden Wesen. Dieses zusammen mit dem Princip der Causation führt auf eine große, mächtige, weise Ursache. Dazu kommt die ganz eigenthümliche Klasse intuitiver Ueberzeugungen moralischer Art, kraft des

¹⁾ a. a. O. S. 428. 429.

Gewissens, das uns auf Gottes Heiligkeit führt. Endlich hat der Geist eine tiefe Ueberzeugung, daß es ein Unendliches giebt. Nun sind aber Raum und Zeit für sich leer, und befriedigt sind wir erst, wenn wir eine unendliche Substanz mit unendlichen Attributen damit verbunden haben.

Solche Ableitung der Gottesidee aus einem complicirten, gemischten Proceß erkläre die Verschiedenheiten und die ungleiche Vollkommenheit im Vollzug der Gottesidee, zeige auch, warum sie nichts Unwiderstehliches hat, sondern der Verantwortlichkeit des Menschen ihre Stelle läßt. Dieser Nachweis der Art, wie sich die Gottesidee durch menschliche Thätigkeit aufbaue, lasse auch für die wissenschaftliche Vertheidigung sowohl der Existenz als der Vollkommenheiten Gottes eine Stelle. Endlich zeige er den Weg, wie das Bewußtsein von Gott belebt, gestärkt und vervollkommenet werden könne ¹⁾.

So weit reicht eine natürliche Theologie. Was ist ihr ober der Metaphysik Verhältniß zur christlichen Theologie? ²⁾

Die Metaphysik hat eine hohe Bedeutung für die Theologie. Negativ, sofern eine gesunde Metaphysik eine ungesunde zu binden, auch sich selbst in den richtigen Grenzen zu halten geeignet ist. Positiv, ohne in die Theologie einzutreten, kann sie uns, sagt er mit Hamilton, zeigen, daß die Schwierigkeiten und Geheimnisse, die uns in der Theologie begegnen, dieselben sind, welche auch in der Metaphysik aufsteigen. Jedoch wird das nicht so gewendet, daß wir eine gegebene Lehre (der Kirche oder der heil. Schrift) blind anzunehmen oder nur äußerlich uns ihr zu unterwerfen haben, als wäre das Glaube, sondern wohlthuend, in wichtigen Punkten einsichtsvoll weiß er den Proceß der inneren Aneignung des Heiles in seiner „Methode des göttlichen Weltregiments“ ³⁾ darzustellen und spricht sich namentlich über die Versöhnung befriedigend aus. Er sieht, daß die Vernunft, das Gewissen, die Affecte (d. h. das Gefühlsleben) und der Wille zusammenwirken müssen, um das christliche Heil anzudeuten, wie auch umgekehrt sie alle, jedes auf seine Weise, Theil daran bekommen, Stärkung, Reinigung, Zurechtstellung dadurch erlangen.

So viel Richtiges nun aber in obigen Sätzen von dem allmählichen,

¹⁾ a. a. O. S. 430 — 441.

²⁾ a. a. O. S. 461 ff.

³⁾ S. 473 — 512.

reich vermittelten Werden der wahren Gottesidee ist, so ist doch der Versuch zu vermissen, von dem gewonnenen Standpunkt der Gottesidee aus und insofern a priori absteigend in speculativer Weise zu verfahren.

Außerdem sind auch in Betreff der Aneignung des Heiles für das Bewußtsein mehrere Punkte übrig, in welchen mir die Reinheit des reformatorischen und biblischen Standpunktes noch getrübt, der Verfasser noch durch gewisse Angewöhnungen der englischen Theologie gebunden scheint, Punkte, die ihn noch in zu enger Verbindung mit dem Mischsystem des alten Supernaturalismus halten, dem die deutsche Theologie durch die volle Entfaltung des Intellectualismus und seiner ausschöhlenden Wirkungen entwachsen ist.

Seine Meinung ist ¹⁾: Der erste Schritt in der Religion ist die Erlangung einer Ueberzeugung, daß die Bibel eine Offenbarung von Gott ist. Das erreichen wir wie in Dingen des gemeinen Lebens durch einen combinirten Beweis, theils äußerer, theils und vornehmlich innerer Art. Jener ist historisch-kritisch, dieser zeigt die wunderbare Angemessenheit dieser Offenbarung zu den Thatfachen unserer moralischen Natur, welche Thatfachen inductionsweise können gesammelt und ausgesprochen werden. Diese Wahrheiten führen zu einem wohlgegründeten Glauben an die Göttlichkeit der heil. Schriften (also vor eigentlicher Heilserfahrung). Aber „wenn die Vernunft uns so der Offenbarung übergeben hat“, so gebietet sie uns auch, diese Offenbarung zu hören. Die Schrift spricht gleichsam: hier steht Einer mitten unter euch, größer als ich, ich ermahne euch, zu ihm aufzuschauen. Nachdem so Abälard's Wort: *Intellige, ut credas*, sein Recht erhalten — denn zwar glauben sollen wir, aber glauben auf Beweis (*on evidence*) —, komme die Reihe an Anselm's *crede, ut intelligas*, und hier weiß er nun treffend mit begeisterten Worten die göttliche Gewißheit höherer Art zu preisen, welche aus dem religiösen Verhalten, aus dem Umgang der Seele mit Gott, aus der Vergegenwärtigung des Bildes Christi in der heil. Schrift und aus der Liebesgemeinschaft mit ihm hervorgehe und eigentlich erst das Herz festmache, indem das Gewissen den Frieden und die Zurechtstellung, das Herz den Affect der Liebe zu Christus finde und der Wille frei zum Gehorsam geleitet werde. Haben wir jene Ueberzeugung von der Göttlichkeit der heil. Schrift, so haben wir, da der

¹⁾ Method. p. 488. 508. Evang. Christend. 1861. Jan. p. 40.

heil. Geist das Wort als sein Werkzeug braucht, das Mittel, unsere Seelen zum Leben zu erwecken und dieses Leben zu beweisen. Der Theolog muß diesen Proceß wissen, der Laie vollbringt ihn auf seine Weise, ohne ihn zu analysiren.

Von diesem Standpunkt aus glaubt er derjenigen Theologie, welche auf das kalte und dürre System des Rationalismus in England gefolgt und die namentlich von Deutschland her eingebracht sei (d. i. die Teutonic invasion) und die jetzt in England die Theologie der religiösen Anschauung (*sensu subjectivo*) genannt zu werden pflegt (*intuitional theology*, wohin Schleiermacher, Neander, Morell's Religionsphilosophie, Maurice u. s. w. gerechnet werden), Folgendes entgegenhalten zu müssen.

Die Offenbarung wendet sich nicht bloß an die Intuition oder an anschauendes Bewußtsein. Der Geist ist nicht bloß logisches Vermögen und anschauendes Bewußtsein oder Gefühl, sondern auch Gewissen, Wille und Vermögen der Affecte. Die christliche Religion wendet sich an den ganzen Geist und die Offenbarung hat Gaben für sie alle ¹⁾. Wie Schleiermacher und die neuere deutsche Theologie hierin mit dem Verfasser eins sind (was er nicht weiß), so auch darin, „daß wir nicht zuerst ein religiöses Leben zu suchen haben, um dann mittelst desselben uns eine Religion auszufinnen und über Gottes Wort zu Gericht zu sitzen und uns darüber zu erheben“ ²⁾. Vielmehr

¹⁾ Hier ist McCosh in einem factischen Irrthum, was Schleiermacher betrifft. Den Ausdruck „Anschauung“, der in Schleiermacher's „Reden über Religion“ oft vorkommt, hat er bekanntlich später mit dem Wort „unmittelbares Selbstbewußtsein“ oder „Gefühl“ vertauscht und darunter die unmittelbare Gegenwart des ganzen, ungetheilten Daseins des Geistes verstanden (Christl. Glaube, I, §. 3, 2. Anm.). Und wer hat mehr als Schleiermacher das Christenthum als Ferment und Lebensprincip für den ganzen Menschen angesehen? Auch ist ihm die christliche Frömmigkeit nicht Gefühl überhaupt, sondern Bewußtsein der Erlösung durch Jesus von Nazaret (a. a. O. §. 11).

²⁾ Der Verfasser wird zugeben, daß Unterscheiden zwischen Göttlichem und Ungöttlichem nicht darf verwechselt werden, wie oft in England geschieht, mit einem Sitzen zu Gericht über dem, was Gottes Wort ist. Jene Unterscheidung ist unerläßlich, wenn wir nicht blinder Autorität sollen überantwortet werden. Wir können hier ein Wort anwenden, das er (Method. p. 509) von Plato citirt: „Wer Jedermann vertraut hat, der sich für seinen Freund ausgab, kommt zuletzt zum Zweifel daran, daß es überhaupt Freundschaft giebt.“ Wenn Alles, was die Kirche für Gottes Wort ausgegeben hat, dafür gelten sollte, so müßte auch die Tradition gelten. Wer die Fähigkeit und Pflicht des Menschen, Göttliches von Ungöttlichem zu unterscheiden, gänzlich leugnen wollte, der spräche

der Glaube kommt aus der Predigt des Evangeliums, und Religion ist kein bloßes Menschenwerk, sondern es gehören zwei dazu, daß Religion (Frömmigkeit) sei, Gott und der Mensch. Wenn er ferner der intuitional theology, die er im Auge hat, vorwirft, daß sie es fehlen lasse an einer wissenschaftlichen Darstellung der göttlichen Wahrheit, die aus Gottes Werken außer uns widerscheine, und die sich ergebe durch inductive Betrachtung der innern geistigen Constitution des Menschen, so ist zuzugeben, daß der englische Geist für das Erstere eine bevorzugte Anlage zeigt, während die deutsche Theologie mehr die Geschichte als die Natur zu betrachten liebt; ebenso, daß Schleiermacher zu wenig das Recht der objectiven Erkenntniß betont. Aber an psychologischen Untersuchungen läßt er es wahrlich nicht fehlen in seiner Dogmatik und Ethik. Und jenen Mangel sucht die Theologie nach Schleiermacher zu verbessern. Nur wäre die Sache damit nicht gebessert, wenn Schleiermacher das Dogma der Kirche als objective Wahrheit ohne Weiteres aufnahm oder ebenso nude die Schriftsätze seinem Werke einverleibte. Denn damit wüßten wir wohl, daß diese Sätze von der Kirche oder der heil. Schrift gelehrt werden, aber dafür, daß sie wahr seien, wäre noch nichts geschehen. Es muß vielmehr darauf ankommen, die Wahrheiten der heiligen Schrift in ihrem innern Zusammenhang mit der Erlösung, deren wir durch den Glauben gewiß geworden sind, zu sehen und aufzuzeigen. Daß bei der menschlichen Schwäche und Sündhaftigkeit dabei noch immer Mängel bleiben werden, ist M'Cosh zuzugeben; aber wer in aller Welt wird das leugnen?

So bleibt noch Ein Hauptpunkt übrig, worin er Schleiermacher tabelt, die Auffassung der heil. Schrift, wie die Kirche sie uns überliefert hat. Er sagt ohne eine Ahnung von der Nothwendigkeit der Untersuchung, was zur Bibel gehöre: Die christliche Wahrheit muß sich nicht bloß im Wort für uns darstellen, sondern, um unsere Ver-

dem Göttlichen selber die Kraft ab, sich als göttliche Wahrheit erkennbar zu machen, und dem Menschen alle Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen. Hinter dem System der nothwendigen blinden Autorität liegt der absolute Skepticismus, die Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit verborgen. Wenn Luther die Canonicität des Briefes Jacobi beanstandete, so mag er darin gefehlt haben, aber nicht, weil er es unternahm, zwischen dem Göttlichen und Ungöttlichen zu unterscheiden; auch hat er damit sich nicht über Gottes Wort setzen wollen. Weil sich ihm der Brief in seinem Inhalt nicht göttlich beglaubigt hatte, sondern mit göttlicher Wahrheit im Widerspruch zu stehen schien, hat er ihn beanstandet.

mögen und Gefühle zu normalisiren, muß die Bibel reine Wahrheit sein ohne jede Beimischung von Irrthum. Eine verdorbene Wahrheit, einem verdorbenen Geiste vorgelegt, würde ein neues Element der Verwirrung und Unordnung werden, statt in ihm Wahrheit und Irrthum zu scheiden; sie würde die Zweifel eines ängstlichen untersuchenden Geistes mehren und nicht mindern; es gäbe in keinem Fall eine Sicherheit, ob der Gott der Wahrheit spreche oder nur Paulus oder Johannes; unser verkehrter, desorganisirter Geist könnte da gar nicht mehr zwischen Wahrheit und Irrthum unterscheiden (Method S. 510. 511). Seine Meinung scheint dabei zu sein: die Ueberzeugung, daß die Bücher, welche die Kirche als heilige bezeichnet, schlechthin Gottes Wort und ohne jede Beimischung von Irrthum sind, könne und müsse vorangehen dem Glauben an Christus — (der *fides salvifica*), womit wir zu seinem obigen Satz zurückkommen: der erste Schritt in der christlichen Frömmigkeit sei die Ueberzeugung, daß die Bibel eine Offenbarung von Gott ist. Doch hiervon sogleich ein Weiteres.

Es bleibt noch übrig, die Theorie von Mansel auch unsererseits zu beleuchten.

Der erste Punkt sei die Frage: Müssen wir um den christlichen Glauben zu haben oder zu erlangen, vor Allem den Glauben an die heilige Schrift haben, sei es als authentische Offenbarung Gottes (also den Glauben an die Inspiration der heiligen Schrift, bewirkt durch Verstandesbeweise negativer oder positiver Art), oder doch die durch Schlüsse begründete positive Gewißheit von ihrer Glaubwürdigkeit?

Dr. McCosh stimmt in diesem Punkt wesentlich mit Mansel zusammen, wie auch diese Ansicht auf der gemeinen Heerstraße der englischen Theologie seit längerer Zeit liegt.

Indem wir dieses näher beleuchten, nehmen wir eine Erörterung des Dr. Fitzgerald dazu, Bischofs von Cork in Irland, des gelehrten Herausgebers von Butler's *Analogy*, der in einem veröffentlichten Schreiben über mehrere hergehörige Punkte nähere Auskunft von uns Deutschen wünscht, über die er eine verständliche Antwort in vielen Büchern der deutschen Theologen vergeblich gesucht habe ¹⁾.

¹⁾ Evang. Christ. Jan. 1861. p. 41. 42. Da der Briefsteller seine Fragen öffentlich gleichsam an mich gerichtet hat, so darf ich die Antwort nicht unterlassen. Der Herr Bischof meint freilich: „Wenn deutsche Theologie uns

Ich hatte in meinem oben erwähnten Schreiben gesagt: das Wachsthum des modernen Hochlutherthums sei theilweise ein reactionäres Resultat der negativen Kritik seit Strauß, die das Vertrauen in die historische Glaubwürdigkeit der heil. Schrift erschüttert und Manche verführt hatte, sich zum Ersatz auf die Autorität der Kirche zu stützen. Hiermit contrastire aber Luther, der über die Präensionen der Kirchenautorität sich erhob, weil er durch die heil. Schrift und die directe Einwirkung des heil. Geistes eine erfahrungsmäßige Gewißheit von Christus und seinem Heil erhalten hatte. Später, fuhr ich fort, habe die deutsche Theologie dieses testimonium spiritus S. aus dem Gesicht verloren. Statt die Glaubensgewißheit durch den heil. Geist und gläubige Gemeinschaft mit Christus zu suchen, sei sie einem Intellectualismus verfallen, der durch Verstandesoperationen und Demonstrationen eine Gewißheit zu erzeugen suchte, welche doch

irgend etwas nützen soll, so muß sie plan und in einer Sprache reden, die das Volk versteht. Wir sind ein planes Volk, ein Volk der Thatfache, von kurzer Entscheidung, stellen erschrecklich directe Fragen und mögen dunkle Antworten nicht leiden.“

Wenn Seine Lordschaft voraussetzt, daß wir mit unserer Theologie — (einem Gewächse des Volkes, von dem auch England seine Reformation großen theilserhalten hat, und das noch immer ein treuer Wächter der reformatorischen Principien zu sein sich bewußt ist) — uns zu Lehrmeistern anderer Völker aufwerfen wollen, so mag die Forderung billig sein, daß wir uns der Sprachweise dieser Völker zu bedienen haben. Aber das ist nicht der Fall. Unsere Theologie ist zunächst deutsche Theologie, wir reden und werden reden in der uns natürlichen, d. h. dem Gegenstand, wie wir ihn sehen, angemessensten Weise, denken auch, es ist billig, daß, wer an dem, was wir haben, Theil nehmen will, sich etwas Mühe gebe, uns zu verstehen, wie wir das z. B. Alle bei den Alten thun. Uebt nun aber die deutsche Theologie, sei es auch in vielfachem Mißverstand, schon unlengbaren Einfluß in England, so verdoppelt sich diese Forderung im englischen Interesse selbst. Regen sich negative Mächte, die wir seit längerer Zeit kennen, ja die zum Theil bei uns überwunden sind, in England, stützen sie sich dabei besonders auf das Ansehen deutscher Denker und Kritiker, so würde es nichts helfen, wenn wir meinten, durch irgend welche Wandelung unserer Sprache die Arbeit des wissenschaftlichen Eindringens in die Tiefe der Sache Jemand ersparen zu können. Jeder hat nur so viel Erkenntniß, als er durch eigene Arbeit sich erworben hat; ein todttes Tradiren oder Importiren auch des Besten ist nicht viel besser als Scheingabe.

Dagegen versteht sich von selbst und ist schon von der gemeinen Courtoisie gefordert, daß man im Zwiesgespräch die Rede thunlichst so einrichtet, um richtig verstanden zu werden: nur daß, wo das Verständniß ausbleibt, nicht nothwendig der Redende die Schuld trägt. Doch zur Sache!

immer innerlich schwach und oberflächlich bei diesem Wege bleiben mußte, mochten die vernünftigen Beweise für die göttliche Autorität der heil. Schrift aus historischen oder apriorischen Gründen genommen sein, oder schließlich sich auf die Autorität der Kirche stützen. Ich fügte bei, daß die Vernunftgründe für die Schriftautorität, die besonders in England üblich sind, nicht zu verachten seien. Ohne in sich selbst entscheidend zu sein bilden sie doch, zusammen mit dem mehr inneren geistlichen Weg der Reformation ein mächtiges Mittel, die Wahrheit zu vertheidigen und ihre Interessen zu fördern; sie wahren und sichern die historische, realistische Seite des Christenthums; daher Raum für eine Cooperation englischer und deutscher Theologie sei.

Diese Sätze sind von anderer Seite in England nicht dunkel gefunden worden, und ich freue mich der Zustimmung des einsichtsvollen Verfassers, des Artikels: *The testimony of the Spirit and private judgment*¹⁾. Wenn Dr. Fitzgerald aus Veranlassung derselben seine Fragen stellt, so verführt mich das nicht zu der Annahme, zu meinen, daß er von einem deutschen Theologen Belehrung wünscht oder erwartet. Andererseits bin ich aber auch einer Bescheidenheit gram, die in diesen Dingen einem Trager Rede zu stehen Neigung hätte, welcher, in sich fertig, nur auch noch Andere zum Bekenntniß des Nichtwissens (sei es auch eine *docta ignorantia*) anleiten und dieses als das Höchste preisen möchte, in einer nicht beneidenswerthen Selbstzufriedenheit. Ich hoffe, auch dieses liegt nicht im Sinne des gelehrten Bischofs. Der Annahme nun wie der falschen Bescheidenheit hoffe ich zu entgehen, wenn ich seine Fragen als Einwürfe und Angriffe gegen meine so eben kurz dargelegte Position auffasse, und zwar als Einwürfe auf Grund einer entgegengesetzten Position, die ich freilich näher dargelegt wünschte. Wenn ich hiernach im Stande der Selbstvertheidigung rede, so muß ich hinzufügen, daß ich diese allerdings nicht ohne entschiedene Be-
anstandung des Standpunktes von Dr. Fitzgerald werde durch-
führen können, weil es in diesen Principienfragen schließlich auf ein Entweder — Oder ankommen muß²⁾.

1) Ev. Christ. a. a. O. S. I. Verwandt ist hierin auch der Standpunkt von London-Review und National Review. Vgl. Heidenheim, deutsche Vierteljahrsschrift f. englisch-theol. Forschung und Kritik, 1861. I S. 131—135.

2) Dr. Fitzgerald hat sich über diese Principienfragen nicht näher erklärt, doch scheint (S. 42.) als sein Standpunkt hervorzugehen: wir haben Christus als Gesandten Gottes anzusehen, weil er auferstanden ist. Die Wirklichkeit

Der Versuch der Verständigung möge mit der Bemerkung beginnen: so gewiß die deutsche Reformation etwas sehr Praktisches gewesen ist, so gewiß ist auch die Position der neueren deutschen Theologie in Betreff des *testimonii spiritus S.* etwas sehr Praktisches. Wir bleiben damit auf dem Boden des sittlich-religiösen Lebens und seiner Interessen; wir warnen damit vor dem Traume, daß eine Kette von Schlüssen Religion sei oder zur Leiter werden könne, welche statt der *via regia* durch Buße und Glauben zum Himmel emporführe. Was wir in dieser Beziehung an der englischen Apologetik vermissen, ist gerade der praktische Charakter, wozu allerdings die Ueberzeugung kommt, daß sie den strengeren Anforderungen der Wissenschaft nicht genüge, nicht leisten könne, was sie sich vorgesetzt hat, daß sie also ihr Ziel sich anders stecken müßte, um den jetzt über sie gekommenen Stürmen gewachsen zu sein.

Allerdings aber nehmen wir an, daß nicht für Alle, die Schlüsse machen können, sei ihre sittliche und religiöse Stufe noch so verschieden, das Evangelium und unsere Lehre von ihm gleich verständlich sein könne; wir machen auf keine Popularität Anspruch, die den Unterschied zwischen Psychisch- und Pneumatisch-Gefinnten (1 Cor. 2, 14), d. h. das Christenthum, aufhöbe. Andererseits aber fliehen wir nicht vor der strengen Wissenschaft, wenn wir jene praktische *via regia* betonen, die der Welt Thorheit ist. Wir wollen nur nicht

seiner Auferstehung haben wir zu glauben, weil wir auf die den Thatfachen zukommende Weise sie beweisen können. Mit der Göttlichkeit seiner Sendung ist ihm dann ohne Zweifel bewiesen, daß, was Jesus lehrt, göttliche Offenbarung ist. Von einem unmittelbaren Verhältnisse des Menschen zu Gott durch den heiligen Geist, jedenfalls von dem Bewußtsein der Gottesgemeinschaft scheint er nicht viel zu halten: das ist ihm mystisch, ja enthusiastisch. Hier steht M'Cosh wesentlich anders, der hierüber in erfreulicher, lebensvoller Weise sich ausspricht.

In Dr. Fitzgerald's Worten ist scheinbar von der heil. Schrift und ihrer Glaubwürdigkeit oder Inspiration nicht die Rede. Es ist auch nicht klar, ob er die Auferstehung und das Ansehen Christi auf die heil. Schrift oder die heilige Schrift auf das Ansehen Christi stützen will. Ohne Zweifel ist ihm die heilige Schrift die Basis des ganzen Beweises, und da sich nun nicht von selbst versteht, daß wir der heil. Schrift zu glauben haben, so werden Beweise für ihre Authentie, Glaubwürdigkeit, etwa auch innere Angemessenheit für unsere Bedürfnisse vorangehen müssen, damit wir zuerst den Glauben an die Schrift und durch die Auferstehung, die sie berichtet, den Glauben an Christi göttliche Sendung gewinnen, woran sich dann von Christi so befestigter Autorität her der Glaube an die Inspiration der Apostel und an die normative Kraft der heil. Schrift anschließen wird.

die Kraft des Kreuzes und der Auferstehung Christi entnerven, was geschehen würde, indem wir auch dem fleischlichen Sinne das Evangelium acceptabel machten, oder etwas von der Kraft und den Wirkungen, die das Evangelium sich beilegt, menschlichen Beweismitteln zuschreiben wollten, namentlich die Kraft, das Herz gewiß zu machen von dem Heil und der religiösen Wahrheit. Um so mehr möchten wir dagegen den Empfänglichen zeigen, daß, was der Welt Thorheit scheint, vor Gott, d. h. in Wahrheit, Weisheit ist.

Die Empfänglichkeit für das Evangelium ist nicht eine Gabe weniger Sonntagskinder, sondern der Weg, zur Gewißheit des Heils und der evangelischen Wahrheit zu kommen, steht Allen offen, so gewiß als Alle die sittliche und religiöse Aufgabe haben. Dagegen jene Schlußkette wäre im besten Fall Privilegium Weniger.

Unsere Meinung ist ferner (und damit antworte ich auf eine Reihe anderer Fragen des Bischofs) nicht, apriorische Beweise für die Wahrheit des Christenthums zu liefern. Vielmehr, wie gesagt, sowohl die historischen als speculativen Beweise für das Evangelium verwerfen wir, weil sie dem Majestätsrecht der christlichen Wahrheit, sich selbst zu beglaubigen, zu nahe treten und die Beweisraft in die Vernunft legen, statt in das Evangelium. Wir sagen auch nicht: so und so sind die Bedürfnisse des Menschen, also ist das Evangelium, das sie zu befriedigen verspricht, wahr; noch weniger, wie der Herr Bischof zu befürchten scheint, sagen wir: „ihr solltet glauben, wie es sich auch mit der Wahrheit verhalte, denn es wird euch gut thun.“ Das Christenthum ist uns keine egoistische Superstition und keine Anstalt, um sich absichtlich in Selbsttäuschungen einzumiegen. Aber eben deshalb genügt uns auch die Autorität der Kirche, wie überhaupt menschliches Zeugniß nicht: wir wollen die innere Wahrheit des Evangeliums erkennen, wissen den Weg dazu und vertreten sie, nachdem wir sie erkannt haben.

Was ist nun genauer dieser Weg? Was Dr. Fitzgerald als das Ziel anzusehen scheint (nämlich die historische, durch Verstandesbeweise bewirkte Gewißheit, daß Jesus auferstanden und dadurch als göttlich gesandter Lehrer beglaubigt ist), das liegt nur auf dem Wege zum Ziel, ist höchstens ein Anfang, aber nicht einmal ein für Alle nothwendiger; ja dieser Anfang wirkt schädlich, wenn er das Ziel verdunkelt oder sich dafür ausgiebt, als ob ein Höheres nicht erreichbar wäre, als die Gewißheit, die an sich noch gar nicht religiös, auch ohne den Geist Gottes, durch rein menschliche

Schlüsse erreichbar ist. Aber eine höhere, volle Gewißheit ist erreichbar, und sie ist das Diadem, worüber die vollendete Religion verfügt: es ist erreichbar das Leben im Lichte der gegenwärtigen, persönlichen, lebendigen Wahrheit, d. h. Christi, und das geistige Wissen, daß in Christus das Heil und Leben sei, ist ein unmittelbares Wissen so, wie es das sinnliche Wissen von der wärmenden und leuchtenden Sonne ist, oder so, wie das Wissen des genesenden Kranken ein Wissen von der wiederkehrenden Gesundheit ist. Will man die Möglichkeit der unmittelbaren und bewußten Gottesgemeinschaft leugnen, will man sie etwas Visionäres, Schwärmerisches nennen, so wisse man, daß man mit den Aposteln (Röm. 8, 15. 16; 1 Joh. 4, 16; 2, 27) und dem Herrn selbst nicht im Einklang ist (Joh. 7, 17. 8, 32. 14, 21—23), daß man noch unter dem A. T. steht oder auf die gesegnete Stufe der römischen Kirche zurückgegangen ist. Denn da wird Christus nur ein Gesetzgeber sein, sei es ein moralischer oder dogmatischer. Nicht einmal das Bewußtsein der Sündenvergebung ist möglich, wenn nicht Gott unmittelbar (direct) sich dem menschlichen Bewußtsein als Versöhnten bezeugt durch den heil. Geist, wenn wir vielmehr nur von zweiter Hand von den Dingen im Himmel wissen. Da mag das anklagende Gewissen abgestumpft werden, aber das Positive, das Wissen, daß Gott uns ein gnädiger Vater ist, bliebe ausgeschlossen.

Die Gewißheit, die wir als die allein entscheidende wie erreichbare erkennen, findet nicht vor dem Glauben statt und ist nicht dazu bestimmt, zum Acte des Glaubens erst anzutreiben, sondern sie entsteht nach dem Glaubensact, ist aber auch nicht sowohl Wirkung des Glaubens, als vielmehr Wirkung des Glaubensobjectes, d. h. Christi, durch den heil. Geist, aber allerdings nur in den dieses Object im Glauben Empfangenden.

Das Wort „Glaube“ (im subjectiven Sinn) hat, auch abgesehen von seinen verschiedenen Gegenständen, in der Heilslehre zweierlei Bedeutungen, die, so oft sie auch vermischt werden, wohl unterschieden werden müssen. Erstens versteht man darunter das Annehmen, sich mit etwas Unsichtbarem Zusammenschließen, sei es mit einer Lehre, Wahrheit, oder mit einer an sich unpersönlichen Gnade, oder mit einer Person (Gott, Christus). Zweitens aber meint man mit dem Wort „Glauben“ auch ein Ueberzeugt- und Gewißsein von etwas, hier also vom christlichen Heil als einer objectiven Wahrheit. Glaube im zweiten Sinne nun, sagen wir, kann nicht durch mensch-

liche Schlüsse oder Beweise zu Stande kommen — was hülfte uns irgend etwas, wenn wir nicht durch Gott selbst wissen, wie Gott uns gesinnt sei? Nicht einmal dem Glauben im ersten Sinn (als nehmendem Glauben) verdanken wir die Heilsgewißheit, die uns zu Theil wird, nicht seiner Kraft — das wäre Einbildung, Selbstabsolution —, sondern dem heil. Geist. Die Kraft des im Glauben Empfangenen, geistig gegenwärtig Gewordenen, bezeugt sich dem Geist.

Dennoch sagen wir keineswegs, dem annehmenden, empfangen wollenden Glauben gehe keinerlei Gewißheit voran, oder alle religiöse Gewißheit komme erst aus dem empfangen habenden Glauben. Das gläubige Annehmen darf nicht blind geschehen, wie nicht um der bloßen Autorität der Menschen willen.

Eine gewisse Zuversicht, ein kindliches Vertrauen gehört zum empfangen wollenden oder nehmenden Glauben, gerichtet nicht auf etwas Unpersönliches, sondern auf den persönlichen Gott in Christo; in der Zuversicht aber liegt schon eine Art von Gewißheit. Was wir nämlich vor jener gottgeschenkten Gewißheit der Kindschaft wissen, das ist ein Wissen davon, daß wir der Sündenvergebung und Heiligung bedürfen, ja auch, nachdem Christi Bild unserem Verständniß näher gebracht und so weit als möglich historisch beglaubigt ist, daß es Pflicht sei, das Heil bei Christus zu suchen und zu hoffen, daß Gott, wenn wir an seinen Sohn als unseren Erlöser glauben, auch in uns ihn offenbaren und seine Gaben mittheilen werde, seinen Frieden, seine heiligende Kraft für den Willen und für unser Bewußtsein die Gewißheit, daß wir seine Kinder seien, Alles durch den heil. Geist. Aber dieses Hoffen ist noch nicht das Haben. Die Gewißheit, eines Erlösers zu bedürfen, und die Gewißheit der Pflicht, von ihm das Heil zu hoffen, ist noch nicht der Besitz des Heils.

Haben wir dagegen diesen feinen Geist empfangen, dann erst haben wir die entscheidende Gewißheit von der Wahrheit des Evangeliums; denn erst das Werk lobt seinen Meister. Was wir vorher von Gewißheit in Betreff Christi haben können, ist bloß präliminar, und erfüllt seinen Zweck, wenn es uns antreibt, die Schwelle des Heiligthums selbst zu überschreiten, d. h. den Glaubensact zu vollbringen, der nicht bloß historische oder dogmatische Sätze für wahr hält — denn diese sind nur Schatten und Bilder, nicht die Sache —, sondern der persönlich den lebendigen Christus ergreift in seinem Wort und Sacrament, in welchem kein Außereinander mehr ist des Historischen, Menschlichen und des Ewigen, Wahren und Göttlichen, weil in ihm

die historische Realität auch Wahrheit und die Wahrheit auch real geworden ist (Joh. 1, 17). Nun erst wird Christi Autorität dem Menschen wahrhaft festgestellt durch den heil. Geist, der von ihm ausgeht. Ferner wird dem Gläubigen nun nothwendig das Wort der Apostel und Propheten normativ für den Bestand und das Wachsthum des Glaubens, nicht für Anderes ist es da, und die Wissenschaft vom Glauben stellt nun eine Lehre von der heil. Schrift und ihrer Autorität auf und zeigt, daß eine heil. Schrift, eine treue Urkunde der göttlichen Offenbarung zur Selbsterhaltung des Evangeliums in seiner ursprünglichen Reinheit da sein muß.

Aber diese Gewißheit von der Autorität der heil. Schrift schöpfen wir also aus der Autorität Christi, nachdem seine Erlöserkraft und Würde uns im Glauben gewiß geworden ist; nicht umgekehrt hat uns Christus göttliche, wahrhaft sichere Autorität um der Autorität der heil. Schrift willen, z. B. seiner Auferstehung wegen, die sie berichtet.

Seine Auferstehung für sich ist etwas, was ihn persönlich angeht, aber noch nicht uns und unser Wissen oder Sein in lebendigen Contact mit ihm bringt. Sein specifisches Werk aber ist, daß er uns in seiner Gemeinschaft Versöhnung und Heiligung mittheilt durch die Kraft seiner Auferstehung. Der Glaube an die Thatsache (matter of fact) der Auferstehung Christi wäre Glaube an eine todte Thatsache, wenn er nicht vielmehr Glaube an den Auferstandenen, an sein noch jetzt den Tod überwindendes Leben würde. Uns ist Christi Auferstehung nicht eine vereinzelte todte Thatsache, sondern eine Thatsache, die fortwirkt als lebendiges Princip, auch in unsere Gegenwart hinein, und so sind wir hierin mehr ein matter of fact people, als Dr. Fitzgerald es für die Engländer auch nur beansprucht. Wir glauben daher, man hat nach apostolischem Vorbilde wie nach der Natur der Sache kein Recht, als ersten Schritt im Christenthum, wie leider auch Dr. M'Cosh will, „den Glauben an die Göttlichkeit der heil. Schriften zu fordern“, sondern Glaube kann auch entstehen ohne die heil. Schrift, durch lautere mündliche Predigt des Evangeliums, jetzt wie in der Apostel Zeiten. Nicht der Glaube an die Inspiration des heil. Codex ist nöthig, damit wir an Christus glauben, sondern nur das Wort Gottes, die Verkündigung der Offenbarung Gottes in Christo, in freier Rede oder durch die heil. Schriften selbst. Für den noch nicht an Christus Glaubenden ist das Wort Gottes, in welcher Form es auch an ihn herantrete, Gnadenmittel, und seine Pflicht, es als solches zu benutzen, läßt sich beweisen, aber daß die heil. Schrift die Urkunde der vollkommenen

Offenbarung sei und das lebendige Wort Gottes in ihr seinen Ausdruck in normativer Weise gefunden habe, das kann erst der Christi und seines Heiles theilhaft Gewordene wirklich mit voller Gewißheit erkennen.

Nach außen ist das Wort Gottes, in welcher Form es aufträte, das Reg der Kirche, das die nicht Glaubenden aus der Welt zu Christo zieht; nach innen oder für die zu Christo Geführten ist die heil. Schrift die oberste Regel und Richtschnur, auch für die freie Predigt des Wortes Gottes. Die heil. Schrift und das Wort Gottes ist aber nie dazu da, uns von Christus zu trennen, ihn und seinen Geist zu ersetzen. Sollte die Gemeinschaft mit ihr die Gemeinschaft mit Christus ersetzen, so wäre sie abergläubisch behandelt, und man versündigte sich an Christo, der ihr Herr und Meister ist, aber auch an ihr, denn sie will seine Dienerin sein, zu ihm selber führen und bei ihm erhalten. Andererseits unterscheidet sich die evangelische Lehre dadurch von dem Enthusiasmus, dessen sie Strauß zeugt ¹⁾, daß sie keinen Glauben anerkennt, der nicht aus dem Samen des Wortes erwachsen wäre, das normativ nur in der heil. Schrift gegeben ist, und fortwährend am Worte sich nährt, erprobt und normirt. Dadurch greifen die Lebenswurzeln des Glaubens in das historische Gebiet ein, dadurch gewinnt der Glaube seine historisch-realistische Seite und wird

¹⁾ Vgl. Strauß, Dogmatik, I, S. 354. Strauß trennt die beiden Seiten des reformatorischen Princip, Wort und Glauben, die unauslösllich zusammengehören, und durch dieses divide et impera gewinnt seine Kritik einen bestechenden Schein. Die jetzige deutsche Theologie — das gehört zu ihren Grunderkenntnissen — hält die innige, unauslöslliche Zusammengehörigkeit beider Seiten fest, und dadurch ist Strauß principiell überwunden. Die jetzige englische Theologie ist sichtlich in der Bewegung hierzu gleichfalls begriffen, aber bedarf noch mehrfach einer Stärkung des Glaubensprincips im Verhältniß zum Schriftprincip (der materialen Seite im Verhältniß zu dem Uebergewicht des Formalen), dem nur zum Schaden für Frömmigkeit und Wissenschaft dasjenige, was das materiale zu leisten und zu tragen hat, aufgeladen wird. Die Oxford Essays and Reviews sind für die englische Theologie eine starke Mahnung, jener Einseitigkeit inne zu werden und sich wieder, wie wir es haben thun müssen, in die echten reformatorischen Fundamente zu rücken, aus welchen der alte Supranaturalismus gewichen war, indem er unbewußt dem rationalistischen Princip in seinem Beweisgang huldigte und meinte, es könne von einem Glauben an die Göttlichkeit der heil. Schrift, der den Namen verdient, die Rede sein vor dem heilbringenden, wiedergebärenden Glauben, ja indem er statt das Menschliche von Gott und seinem Geiste tragen zu lassen, vielmehr das Göttliche vom Menschlichen begründet werden läßt.

in Form des Empfangens und Erkennens ein Abbild der idealen oder göttlichen und ewigen und der realen oder menschlichen und historischen Seite, die in Christi Person geeinigt sind. Aber, wie gesagt, das Historische im Evangelium ist, wie der lebendige Glaube nun erkennt, nicht eine todte, einzelne, bloß vergangene Thatsache, sondern ist Ausdruck, geschichtliche Wirklichkeit eines Ewigen, Göttlichen, des Sohnes Gottes, und umgekehrt, der wahre Glaube trennt nicht die *σὰρξ Χριστοῦ* von seinem inneren Wesen, sondern ergreift in der Menschheit Christi, die in dem schriftmäßigen Worte der Kirche ewig präsent gehalten wird, den Sohn Gottes, dessen weltwirklicher Ausdruck sie ist (2 Cor. 3, 18 — 4, 6) und der als der Gestorbene, aber auch Auferstandene und ewig Lebendige sich mit Allem, was sein ist, im Wort und Sacramente uns darbietet.

So lange man meint, der Glaube an die Inspiration und göttliche Autorität der heil. Schrift sei der erste Schritt in der christlichen Frömmigkeit, ohne den weitere nicht möglich seien, oder gar, der vom Christenthum geforderte Glaube sei identisch mit dem Glauben an die Inspiration, — so lange muß man bei jeder Kritik des von der Kirche überlieferten Kanons in Angst und Schrecken gerathen und ist nicht in der Verfassung, die historisch-kritischen Untersuchungen ruhig und mit jener Unbefangenheit zu prüfen, die nichts als die Wahrheit sehen will. Da läßt man unbewußt noch die Autorität der Kirche das Entscheidende sein und hat das Recht zur Ausscheidung der Apokryphen verloren. Da ist man auch in Gefahr, das Christenthum auf menschliche Verstandeschlüsse zu stützen, die doch nur zu Probabilitäten gelangen, aber nicht zur Gewißheit führen. Da ist die Gefahr, das Christenthum nicht als die göttliche Deconomie des Lebens und Geistes anzusehen, die, eminent geschichtlich, in jeder Generation sich verjüngt, sondern entweder dasselbe zu einer rein vergangenen, daher todten Geschichte zu machen, die keinen inneren Zusammenhang mit der Gegenwart hat, oder aber zu einer Lehre von ewigen leblosen Wahrheiten, denen wir uns in Glauben, Thun und Wollen, etwa auf das Zeugniß beglaubigter Gesandten Gottes hin, zu unterwerfen haben. Aber das heißt, uns auf den Standpunkt des Gesetzes zurückführen, ja diesen verewigen und nichts darüber hinaus Liegendes gelten lassen. Denn das Zeichen des Standes der Knechtschaft ist, die Wahrheit nicht als Wahrheit zu erkennen, von bloß menschlichem Zeugniß oder äußeren Autoritäten abhängig zu machen und nicht durch die innere Macht der Wahrheit und deren befreiende Erkenntniß überzeugt zu sein (Joh. 8, 32. 14, 26).

Das Geheimniß des Gleichmuthes unserer neueren Theologie auch in den Gefahren der kritischen Operationen liegt eben in der klaren Erkenntniß, daß der Glaube an die Inspiration des kirchlichen Kanons nicht die Bedingung, nicht der nothwendige erste Schritt ist, um zum Glauben an Christus zu kommen ¹⁾; daß mit jenem Schriftglauben noch gar nicht der christliche Glaube gegeben oder auch nur fundamentirt wäre (denn dazu gehören ganz andere, sittlich-religiöse Erfordernisse); endlich aber, daß der sittlich-religiöse, reale, nicht bloß intellectuale Lebensproceß nicht verfehlt, Jeden, der sich aufrichtig und beharrlich ihm anvertraut hat, wie zum Leben und zur vollen Genüge an Christus, so auch zur Anerkennung der normativen und göttlichen Autorität der Urkunden der göttlichen Offenbarung zu führen. Mehr aber bedarf es nicht, weder für den Einzelnen noch für die Kirche. Und das ist eine viel höhere und fester gegründete Gewißheit von der normativen Autorität der heil. Schrift, als die ausgebildete alexandrinische Inspirationslehre sie gewähren könnte.

Indem wir so die christliche Wiedergeburt, den heilbringenden Glauben an den Erlöser, also ein praktisches Verhalten, einstimmig mit den Aposteln und Propheten zum Wendepunkt des ganzen geistigen Lebens der Menschen machen, nehmen wir der Erkenntnißseite der Wissenschaft und ihren Beweisen nichts, sondern haben für sie erst das rechte Fundament und den lebendigen Impuls. Wir nehmen ihr ein Scheinerkennen, eine Scheinbefriedigung, durch die Idee einer höhern, den ganzen Menschen erfüllenden Gewißheit von der Wahrheit, die ähnlich sich selbst beglaubigt, wie das Gewissen. Wir warnen davor, mit Wahrscheinlichkeiten und Probabilitäten sich zu sättigen, da unser Wesen auf höhere Gewißheit, auf unmittelbare Gottesgemeinschaft angelegt ist und im Innersten darnach schmachtet. Wir geben ferner die Anweisung, zu solcher Festigkeit des Herzens zu gelangen, die unsere besten Beweise nicht schaffen können, sondern nur Gott, der sie dem Glaubenden nicht versagt. Stehen wir aber im Glauben, so haben wir auch eine objective Grunderkenntniß (1 Joh. 2, 27; Eph. 1, 18) und nicht bloß ein subjectives Gefühl von dem, was Mittelpunkt des Alls, Ziel der Schöpfung ist. Denn in Christus

¹⁾ Es ist erfreulich, daß das schöne Büchlein von John Young *The Christ of History* ed. 3. Lond. 1861 vielen Anklang zu finden scheint, das zunächst von der Inspirationsfrage gänzlich absehend, die Urkunden nach Art anderer menschlicher im Wesentlichen glaubwürdiger Quellen behandelnd, ein historisches Bild von Jesus entwirft.

sind die Gläubigen ἀπαρχὴ τῆς πίστεως τοῦ Θεοῦ (Jac. 1, 18 f.), und in ihm latitiren alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß (Col. 2, 3). Aus diesem christlichen Grundbewußtsein entwickelt sich aber, wie die Heiligung des Willens, so die christliche Anschauung der Welt, unser selbst und Gottes; wo dazu die charismatische Befähigung ist, die christliche Wissenschaft. Diese legt immer mehr die Geheimnisse Gottes aus, zunächst für die Christen, die Gläubigen; denn die Ungläubigen sind zunächst Gegenstände der praktischen Thätigkeit der Kirche und Christ wird Niemand durch Demonstration. Aber die christliche Glaubenslehre, weit entfernt, bei bloßer Beschreibung von christlichen Gefühlen und subjectiven Zuständen stehen zu bleiben oder das Christenthum unbegründet stehen zu lassen, zeigt die ewige und objective Selbstbegründung des Christenthums, zeigt, wie in diese die Schöpfung der Welt und ihre Regierung, das allgemeine vernünftige Wesen des Menschen mit seinen Aufgaben und Bedürfnissen und die Deconomie des Alten Testaments wie alles Weissagende in der alten Welt aufgenommen und eingegliedert ist, im Evangelium aber an das Ziel gelangt. Indem so die christliche Wissenschaft die innere Consistenz und die Harmonie des Evangeliums mit sich, mit der Welt und der recta ratio, endlich mit der Gottesidee darlegt, kann sie auch auf noch nicht Glaubende heilsam wirken, Einwürfe entwaffnen, Befürchtungen, z. B. im Evangelium etwas wahrhaft Menschliches aufgeben zu müssen, zerstreuen und locken, in das Innere des Christenthums einzutreten. Aber ohne die Erfahrung, daß das Evangelium Leben und Geist, die Wahrheit ist, wird das beste dogmatische System weder wahrhaft verstanden, noch weniger zur wahren Gewißheit werden.

Gewiß wird neben der systematischen Aufgabe der Theologie auch auf die historischen und kritischen Untersuchungen immer noch ein großes Gewicht fallen müssen, nicht nur für die Exegese, auch nicht bloß für die gläubige Gemeinde, die, je höher sie in Erkenntniß gebildet ist, desto mehr auch eines historisch geschärften Bewußtseins bedarf, sondern vornehmlich auch im Interesse der Pflanzung des Glaubens. Es ist, sahen wir, für die Entstehung des Glaubens nicht nothwendig, daß dem Menschen schon die Autorität der heil. Schrift, so wenig als die des Christenthums, feststehe; aber der Glaube könnte nicht entstehen, so lange die Meinung von der Unglaubwürdigkeit des historischen Inhalts der heil. Schrift unerschüttert feststände. Nicht die positive, schon entschiedene Ueberzeugung von ihrer vollen Glaubwür-

digkeit ist dazu erforderlich, aber Niemand könnte Vertrauen zum Christenthum fassen oder sich zum Glauben an Christus entschließen, dem Christus keine historische und einzig in ihrer Art dastehende Gestalt wäre. In gewöhnlichen Zeiten oder in gewissen Umgebungen und Lebensaltern mag die historische Glaubwürdigkeit der heil. Schrift selbstverständlich sein durch Erziehung, Tradition, kirchliche Autorität, und dann bedarf es nur, daß der ererbte Gemeinglaube als Antrieb wirke, auch die persönliche Gewißheit und Gottesgemeinschaft zu suchen, damit Keiner schon für persönlichen Glauben halte, was nur Wiedersehen fremden Glaubens in ihm ist. In Zeiten des erwachenden oder erwachten Zweifels aber, wie die unsrige, wo die Unglaubwürdigkeit der Urkunden der Offenbarung von Vielen behauptet wird, ist es zuerst allerdings die Aufgabe, auf den Boden der Zweifler sich zu stellen, nicht etwa, um das Christenthum historisch und rationell anzubeweisen, was nie gelingen kann und nur zur Verfälschung des Christenthums ausschlägt, aber um dem Zweifelnden zu zeigen, das historische Christenthum stehe fest genug, habe genug historische Wahrscheinlichkeit für sich, um den Act des vertrauensvoll das Heil bei ihm suchenden Glaubens als eine Pflicht erkennen zu lassen, wie gegen Gott, so gegen sich selbst. Das Beste wird aber hierbei immer die Verlenkung in das historische Bild der Person Jesu Christi thun. Seine reine Unfälschtheit, seine Ursprünglichkeit und die Unerfindbarkeit seiner persönlichen Erscheinung, wie die Evangelien sie zeichnen, wird das Gewissen fesseln, wird alles Bessere im Menschen anfassen und anregen, auch die Hoffnung auf Herstellbarkeit des eigenen Seins zu göttlicher Harmonie und Frieden. Daraus keimt der Wunsch, es möchte sich also verhalten, wie das Neue Testament es fröhlich verkündigt, es möchte das Christenthum leisten können, was es dem Menschen verheißt, bis endlich die Noth der Selbsterkenntniß mit dem erwachten Bedürfniß und das Verständniß der Hoheit Christi und des Sinnes seines Werkes zusammen die Erkenntniß der Pflicht bringen, daß die Seele an ihn sich wende, damit er nicht bloß gelebt habe und gewirkt, sondern sich als Lebendigen, als den Arzt und Erlöser ihr bewähre.

Wer auch nur, wie Dr. Fitzgerald nach den Schlußworten seines Schreibens, dem Ethischen die ihm gebührende Stelle läßt, der hat an dem sittlichen Bewußtsein oder Gewissen das Mittel, um die Möglichkeit und Nothwendigkeit des testimonium spiritus sancti internum oder der sich selbst beglaubigenden Kraft des Evangeliums

anzuerkennen. Denn im Gewissen ist zugleich ein eigenes Denken und Wissen des Menschen und ein Wissen, daß das Gute, wovon uns das Gewissen Kunde giebt, in sich selbst, also auch für Gott selbst gut, und endlich, daß diese Kunde nicht unser subjectives Product, sondern Gottes Werk und Stimme in uns ist. Wie wir nun so im Gewissen eine göttliche und doch auch menschliche Gewißheit haben von der Güte des Guten, ein Wissen nicht bloß historischer Art von dem, was Gott laut der heil. Schrift geboten hat, — mag immerhin unser sittliches Bewußtsein zu seiner Ausbildung erst der heil. Schrift bedürfen — ein göttliches Zeugniß für das Wahre und Gute, dem unser eigenes Bewußtsein gleichfalls Zeugniß und Beifall giebt, so gewiß als einem mathematischen Satz mit seiner self-evidence, so verhält es sich auch nach reformatorischer Lehre mit dem Zeugniß des Geistes für Christus und unsere Erlösung. Zwischen jenem ersten, allgemeinen Zeugniß des göttlichen Geistes für das, was recht und gut ist, und zwischen dem andern für Christus und sein Heil findet auch der innigste Zusammenhang statt. Beide Zeugnisse gehen hervor aus demselben göttlichen Grunde, aus dem ethischen Wesen Gottes, und haben dasselbe letzte Ziel, nämlich eine gottebenbildliche, heilige und in der Heiligkeit selige Welt. Geben wir das Zeugniß des Gewissens zu, so geben wir auch das Bedürfniß des zweiten zu; denn das christliche Heil ist nichts Anderes als Stillung, Befriedigung des Gewissens, sowohl in Beziehung auf die Schuld, durch Versöhnung, als in Beziehung auf die Sünde, durch Heiligung.

Das erkennt in der Hauptsache M'Cosh an, nur daß er in dem Proceß der Entfaltung des Gewissens zu wenig auch die perennirende, immanent fortschreitende That des göttlichen, innerlich das Gute in seinem Connex mit Gott offenbarenden Geistes berücksichtigt.

Anders steht es freilich selbst hier bei Mansel. Er hat — allerdings bei seinen Prämissen folgerichtig — fast ganz die Brücke abgebrochen, die vom ethischen Bewußtsein her zur Anerkennung der christlichen Gnade als einer Mittheilung der wahren und sichern Gotteserkenntniß führt. Denn dem Menschen spricht er gänzlich die Fähigkeit ab, von dem absolut Moralischen, unbedingt Guten, eine Idee zu concipiren. Dem Gewissen legt er zwar das Wissen bei, daß das Gute zu thun, das Böse zu lassen sei; aber was das in sich Gute oder Böse in concreto sei, zu erkennen, dafür soll es keine Fähigkeit in uns geben; hier läßt er uns in einem Probabilismus stehen, der seine Entscheidung aus der Erfahrung und Offenbarung

in der heil. Schrift allein schöpfen soll. Wir hoffen aber, der sittliche Ernst des Engländers werde unser Bundesgenosse sein, wenn wir auf die funesten Consequenzen solcher Lehre hinweisen.

Giebt es kein Wissen von dem in sich Guten, so giebt es auch kein Wissen von dem in sich Bösen; böse ist nur, was Gottes Verbot im Gesetz oder durch die Ordnung der Natur factisch dafür hat erklären wollen nach seinem Machtwillen, nicht nach seinem heiligen Willen, denn sonst wäre ein innerer Zusammenhang zwischen dem Guten Gottes und dem Guten des Menschen, den Mansel leugnet. Aber der Satz, Gott hätte auch etwas Anderes, als er that, als das Gute und Böse bezeichnen können, mag zwar Ausdruck der Ehrfurcht vor Gottes Machtvollkommenheit sein wollen, drückt aber eine geringe Ehrfurcht vor Gottes ethischem Wesen und Willen aus und setzt die Willkür an dessen Stelle, als das Oberste in Gott. Wenn wir im concreten Guten nicht, wie die deutsche Ethik lehrt, das unbedingt oder absolut Gute lieben können, so bleibt uns nur Endliches zu wollen übrig, d. h. Einzelnes oder einzelne Werke, die Gott geboten, und weil wir in dem Einzelnen selbst nicht das Allgemeine, in sich Gute und seine Vermirklichung an dem gegebenen einzelnen Punkte wollen können, so ist das ganze concrete sittliche Gebiet zur Werthlosigkeit in sich verflüchtigt. Hat der Inhalt des zu wollenden Guten nur endliche Bedeutung, so hat auch das Böse nur endliche Bedeutung und ist nicht Verfehrung oder Verletzung eines absolut Guten, sondern nur ein Ungehorsam, der, wenn Gott, wie er konnte, anders geboten hätte, gut und tugendhaft wäre. Noch mehr. Ist für uns nichts Unendliches, so kann auch unbedingte, absolute Verpflichtung gegen das, was Gott will, nicht existiren; sie ist bloß Einbildung eines sich überfliegenden Wissens. Und wenn endlich das Wissen von dem concreten Guten auf Probabilismus ruht, so steht auch in präcis gleichem Umfang das Wissen von unserer Sünde nur auf Probabilität und der Ernst der Reue und Buße ist vergiftet.

Es ergiebt sich hieraus von selbst, was es mit dem „praktischen Leben“ für eine Verwandtniß haben kann, in dessen Interesse Mansel seine Theorie erfann. Wir hoffen, wie wohlgefällig auch Mansel das Wort W. Hamilton's über unsere Nation wiederholt:

„Gens ratione ferox et mentem pasta chimaeris“, daß wir im Besitz einer weit praktischeren und fruchtbareren Theologie uns befinden, als Mansel's Grundsätze uns je bieten können. Die Veraubung für einen Gewinn, das Nichts für Reichthum anzusehen, kann nur der Chimäre gelingen.

Wenden wir uns nun aber noch den übrigen Hauptpunkten der Mansel'schen Theorie zu, so ist das Erste, was uns auffällt, daß Mansel sich auf einer bloßen Abstraction betreffen läßt, die man vielleicht einem abstractionsüchtigen Deutschen verzeihen könnte, die aber an einem so resoluten Empiriker billig befremdet. Er redet in seiner Kritik der Kräfte des Menschen nicht, wie man erwarten möchte und wie unsere deutschen Vorfahren gethan hätten (ich glaube, auch unsere jetzige Theologie zu einem großen Theil), von dem Menschen, wie er jetzt ist, nämlich als einem durch Sünde von Gott getrennten und erst durch Christus wieder erlösten, jedoch in Sinn und Urtheil, wie in Schärfe und Tiefe des Erkennens vielfach gebundenen, gestörten Wesen, nicht als von dem Wesen, wie die heil. Schrift es so treu schildert, daß jedes aufrichtige Herz diese Zeichnung nur zu sehr als wahr vor Gott und Menschen anerkennen muß. Von dem Allem sieht er ab und führt uns auf den abstracten Begriff des „Endlichen und Unendlichen“, Abstractionen, die, wenn wir sie zu den herrschenden und entscheidenden machen, vielleicht selbst mit der Sünde, mit der Dede und Leere und der Gottentfremdung zusammenhängen, in die unser Geschlecht gerathen ist. Wir hoffen daher der englischen Vorliebe für das Empirische dadurch zu entsprechen, daß wir, fern von aller Speculation, an die Sünde als allgemeines Factum erinnern, und beklagen es, daß Mansel sich nicht die Frage vorgelegt hat, ob nicht unsere Finsterniß in göttlichen Dingen, die er als ursprüngliche, durch die Constitution des Menschen vom Schöpfer selbst gesetzte Ordnung ansieht, d. h. wofür er Gott verantwortlich macht, vielmehr, so weit sie da ist, von unserer Sünde verschuldet sei. Die Sünde, und was mit ihr zusammenhängt, ist eine vergängliche, überwindliche Größe, und die erlösende Offenbarung in Christus ist eben zur Ueberwindung von Sünde, Irrthum, Unseligkeit gekommen. Machen wir nun für den Irrthum und für die Finsterniß in göttlichen Dingen unsere Natur und ihre Constitution verantwortlich, so mögen wir wohl zusehen, daß wir nicht die Kraft der Erlösung beschränken oder leugnen, ebendamt aber das Object leugnen, dem die Evidences gelten sollen, und der angetretene Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit der Offenbarung — dem doch auch die Theorie von dem absoluten Nichtswissen von Gott dienen soll — zum Beweis für eine inhaltlose, ausgeweidete göttliche Form, d. h. für ein Nichts, ausschlage. Schlimmer könnte doch sicher keine Widerlegung der Offenbarung ausfallen, als ein solches Aufgeben ihres reellen Gehaltes, ein solches Strecken der Waffen vor dem Kampf, ja ein

solcher Angriff auf alles das, um dessen willen es allein der Mühe werth sein kann, an Evidences ein anderes Interesse zu nehmen, als das eines Spieles des Scharffsinns oder der Dialektik und Gelehrsamkeit.

Doch Mansel sagt wiederholt, daß er die Offenbarung selbst nicht kritisiren wolle. Seine Kritik soll sich nur psychologisch halten, auf die Vermögen des Menschen in Beziehung auf das Göttliche und dessen Erkenntniß erstrecken. Er will nur ähnlich wie Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft verfahren, die Möglichkeit des Erkennens prüfen, bevor von wirklichem Erkennen die Rede sei; ja er meint Kant zu vollenden und folgerichtig durchzuführen. Nämlich auch die religiösen und sittlichen Vermögen des Menschen kritisirend will er zeigen, daß vermöge unserer Constitution auch Gott und das absolut Gute stets für uns ein x , ein unbekanntes Ding an sich bleiben müsse. Und diesen Beweis liefert er nicht, wie man erwarten sollte, durch psychologische Untersuchungen, sondern durch ein Paar Begriffe, die er gar unkritisch herbeibringt. Denn fragt man nach der Herkunft dieser Begriffe und nach dem Rechte, sie — und zwar in dem Sinn, wie er thut — auf ein Seiendes, auf Gott und den Menschen, anzuwenden, so erhält man nur die Versicherung, daß alle Philosophen das thun (was gar nicht richtig) oder daß es jedenfalls ohne sie keine Religionsphilosophie geben könne. Doch hiervon unten noch ein Wort. Prüfen wir jetzt, ob Mansel Wort hält, wenn er versprach, die Offenbarung nicht kritisiren zu wollen!

Auch Kant schien nur unser Erkenntnißvermögen, nicht aber die Objectivität einer Kritik zu unterziehen. Aber er hat Raum und Zeit zu bloß subjectiven Formen der Anschauung gemacht; er hat mit derselben Behauptung, welche das „Ding an sich“ als uns ewig und nothwendig fremd und unbekannt bezeichnet, doch auch schon von der Objectivität — wenn es eine solche giebt, was er ja noch voraussetzte — etwas sehr Bestimmtes ausgesagt: er hat ihr nämlich schlechthin die Fähigkeit abgesprochen, erkennbar zu sein, sich erkennbar zu machen. Wir wollen nicht verfolgen, wie sehr dieses selbst mit dem Recht derselben auf Existenz zusammenhänge; denn für was oder für wen ist sie, wenn sie schlechthin unerkennbar ist? Einzig für sich, gleichsam lieblos sich in sich zusammenschließend, ebendaher wie nicht-seiend, todt und leblos, daher einer solchen Welt nur ihr Recht widerfuhr, wenn die Lebenden, die Sichtianer, über sie zur Tagesordnung übergingen.

Mansel scheint nicht zu sehen, daß seine Kritik der „Vermögen“ einer Erkenntniß göttlicher Dinge auf ganz ähnliche Fährte gerathen

ist. Er will den Inhalt der göttlichen Offenbarung keiner Kritik unterwerfen, er will ja vielmehr ihre Realität begründen helfen. Er beweist nur, daß die Offenbarung selber, so wie des Menschen Wesen ist, ihm nicht Göttliches offenbare könne. Aber alterirt er nicht hiermit selbst schon das Object der Offenbarung auf das Empfindlichste? Denn setzen wir, Gott wolle als Liebender dem Menschen sich erkennbar machen, aber es werde das nicht erreicht wegen des Menschen absoluter Unfähigkeit, Gott zu erkennen, so hätte Gott ein unüberwindliches Hinderniß an dieser. Daran könnte aber auch nach Mansel's Sätzen über „das Absolute“ schließlich doch nicht etwas außer ihm schuld sein, denn das Endliche ist ja vielmehr selbst von Gott gesetzt, sondern er selbst, Gott, hätte das Endliche so geschaffen, daß ihm die Erkenntniß des Unendlichen nach seinem Wesen unmöglich ist. Aber warum hat er das Endliche so geschaffen und so gewollt? Mansel muß antworten: weil es nach dem Wesen Gottes als des Unendlichen, Absoluten nicht anders sein kann; es war, wenn Gott etwas außer sich wollte und schuf, logisch anders nicht möglich, als daß dieses Andere unendlich von ihm verschieden und nur endlich, daher für eine positive Erkenntniß des Unendlichen schlechthin unfähig war. Wir leugnen die Nur-Endlichkeit des Menschen, schreiben ihm Anlage für das Unendliche, Gute zu, unendliche Receptivität, denn wir müßten sonst selbst das sittliche Bewußtsein des Menschen verfälschen. Gott ist für unser Wissen, wie unvollkommen es auch sei, denn Gott ist der Gute. Doch auch bei Mansel ergäbe sich ein sehr bestimmtes, aber freilich trauriges Wissen von Gott, eine Vorstellung von ihm, die ihn in directen Gegensatz zu dem Gotte der Offenbarung brächte. Denn wenn Gott um seiner Unendlichkeit willen die Menschen als nur endliche Wesen, unfähig ihn zu erkennen, hat schaffen müssen, so folgt daraus und es ist das nur die Rehrseite desselben Satzes, daß Gott die Unfähigkeit hat, sich erkennbar zu machen; so ist erwiesen, daß jene physische und nicht ethische „Unendlichkeit“ für Gott selbst wie ein Jatum ist, das ihn beherrscht, eine unverbrüchliche Schranke, in die er eingefaßt ist, die ihn ewig isolirt und unmittheilbar macht. Wie sehr etwa auch sein geistiges Wesen (denn der „Geist will sein für den Geist“) oder seine Liebe ihn zur Mittheilbarkeit, zur Erkennbarmachung seiner selbst hinzöge, er kann das nicht wollen, denn wie eine finstere Urmacht, Urnacht, hindert ihn seine Unendlichkeit, als Fessel seiner Liebe. Und da haben wir nur die Wahl zwischen Zweiem. Entweder möchte Gott, der Licht und Liebe

heißt, sich mittheilen, aber kann es nicht; und so wäre in dem „Absoluten, Unendlichen“ Manſel's selbst ein Streit und Widerspruch; oder aber er wollte es nicht, wie er es nicht kann, so wäre er nicht Geist, nicht Liebe, sondern unendlich, nur in Egoismus, der dadurch nicht ehrwürdig wird, daß er für logisch nothwendig ausgegeben wird.

Aber Manſel will ja doch eine Offenbarung; er will auch nicht einen leblosen Gott, sondern erkennt bestimmte, selbst einzelne Acte Gottes an. — Wir wollen nicht dabei verweilen, daß es eine Inconsequenz ist, daß es nämlich, wenn Gott jenes „Absolute, Unendliche“ ist, gar nicht zur Activität, zu einer Vielheit in der Einheit, zu Relationen, wie einzelne Acte es immer sind, kommen kann, und daß, wenn doch das Gegentheil angenommen wird, eine Vorstellung von Gott zu statuiren sein wird, die über das eleatische *ἄπειρον* hinausgeht, ebendamit aber mit seinem Wesen sich der Erkennbarkeit für den Menschen nähert. Wir müssen vielmehr darauf aufmerksam machen, was er der Offenbarung übrig läßt, um auch so den Gehalt seiner Rede zu prüfen, daß er sie selbst einer Kritik nicht unterwerfe. Er hat der kant'schen Philosophie in strengen Worten vorgeworfen, daß sie a priori aus moralischen Grundätzen bestimmen wolle, was die Offenbarung enthalten könne, was nicht. Verfäbrt er selbst nun etwa besser? Die Offenbarung kann nicht Gott selbst, sein inneres Wesen, offenbaren, sagt er; denn die Unendlichkeit kann nicht endlich und relativ sein und werden. Jeder einzelne Act aber hat Endlichkeit und Relativität an sich, kann also Gott nicht offenbaren. Es kann hiernach keine andere Offenbarung, als eine symbolische geben; denn Symbol des Unendlichen kann allerdings das Endliche sein. — Wir denken an die Offenbarung Gottes in Christus und werden betroffen von dem Worte des orthodoxen englischen Sprechers; wir fragen: war denn auch Christus nur ein Symbol des Göttlichen? Das geht doch weit ab von der altreformirten Orthodorie. Aber es kommt noch besser. Manſel ist folgerichtig genug, um nicht bloß die menschliche Intelligenz von der Gotteserkenntniß auszuschließen, weil sie endlich sei, Gott unendlich; der Mensch in allen seinen Vermögen und Acten ist ihm endlich und nur endlich; das anzuerkennen, fordere, meint er, die Demuth wie die Wahrheit. Also auch dem Gemüth und dem Glauben und dem Gefühl und der Phantasie ist Gott selbst schlecht-hin unzugänglich: es giebt kein Vernehmen des Göttlichen selbst, keine Lebensgemeinschaft mit Gott selbst, sondern nur ein Vernehmen dessen, was Gott, sich accommodirend, in seiner Offenbarung für uns be-

stimmt hat, daß wir es denken oder glauben und thun sollen, und dieses muß nach Mansel's Standpunkt etwas Anderes sein, als was Gott in sich ist, denkt, will; denn in sich ist er unendlich; seine Offenbarung muß an der Endlichkeit und Relativität participiren, also etwas Anderes als ihn, ja den absoluten Gegensatz seiner, müßte er folgerichtig sagen, offenbaren. Was bleibt so der nach Mansel a priori allein zulässige Inhalt der Offenbarung? Ist es das göttliche, ewige Leben, das, über Gesetz und Sünde uns erhebend, zur Mittheilung an uns kommt? Ist es das Evangelium der heil. Schrift? Ist es die Wahrheit? Es hat die Offenbarung nach Mansel, wenn sie gleich uns kein Sein offenbart, noch mittheilt, noch auch ein Wissen von dem Sein, wenigstens die Bedeutung, uns regulative Principien für das praktische Leben zu geben, „auf das es doch schließlich allein ankommt.“ Was heißt aber das Anderes als: einer Wiedergeburt, einer Geburt aus Gott und seinem Geist bedarf es nicht, sondern nur der Directive für unsern Willen? Sieht Mansel nicht, in wie bedenkliche Nähe er hiermit zu jenen Kantianern tritt, die er eben als anmaßend verwarf, weil sie Gott vorschreiben wollen, was eine Offenbarung geben könne, was nicht? Wir sehen, beides läßt auch er sich zu Schulden kommen. Er decretirt: die Offenbarung darf nur praktischen Inhalt haben, und zwar regulativer Art. Um nicht des Menschen vernünftiges Wesen zum Richter über göttliche Dinge zu machen, über die Offenbarung zu stellen, leugnet er dem menschlichen Geiste alles das ab, wodurch er mehr als bloß endlicher Verstand ist, nämlich die bewußte Beziehung auf das Unendliche, Göttliche. So wird er geistig degradirt zu der Stufe, welche jene Gestalten der deutschen Mythologie einnehmen, jene kunstfertigen, klugen, aber bornirten Zwerge, jene lebendigen Maschinen. So bereitet er, das ganze Reich des Geistes, sofern es unendliche Werthe in sich enthält, für uns verschließend, ja unsere Fähigkeit dafür bestreitend, dem Materialismus, dem praktischen (z. B. des Industrialismus) und theoretischen, seinen Weg. Was hilft es, von Gott als einem zur Offenbarung sich erschließenden reden, wenn derselbe Gott — freiwillig oder nothwendig — uns für die Offenbarung verschließt, ja wenn die Offenbarung uns Anderes, als was ist, offenbart? Nach Mansel's Grundsätzen ordnet Gott selbst in seiner Offenbarung exoterische Vorstellungen von ihm an, die im wesentlichen und nothwendigen Widerspruch sind mit seinem esoterischen Wesen und Wollen, und die nur gradweise sich von Abgötterei unterscheiden. Was nach Mansel Gott thäte in seiner

„Offenbarung“, wäre die göttliche Einsetzung von unwahren, weil Gott vermenschlichenden, Vorstellungen. Ein Wechsel der Vorstellungen, unter denen Gott will gedacht sein, bleibt ihm an sich möglich, aber unmöglich soll nur das Eine sein, daß Gott die wirkliche Wahrheit seiner selbst offenbare und daß der Mensch aus den falschen Vorstellungen über Gott je herauskomme. Hätte da Gott doch wenigstens dem Menschen das Bewußtsein verlag, daß diese Vorstellungen, die er giebt, inadäquat sind! Aber wie zur Dual hat er ihn nach Manjel so geschaffen, daß das nothwendige Complement seines Bewußtseins von seiner Endlichkeit das Bewußtsein von einem Unendlichen ist, das er gleichwohl nur als Negation seiner positiven, endlichen, also falschen, aber nothwendigen Vorstellungen von Gott denken kann.

Sind wir in keinem unserer Vermögen für Gott empfänglich (divinitatis capaces), oder, was wir als die Rehrseite hiervon erkannt haben — ist Gott unmittheilbar und darf er um seiner „Vollkommenheit“ und „Majestät“ willen das nicht haben, was zur Liebe gehört, was bleibt da für ein anderer Gott übrig, als der Gott des Deismus, der aber die Maske des christlichen Gottes in Scheinoffenbarung um sich nimmt? Daß da Christus höchstens eine Theophanie sein kann, wenn er nicht ein bloßer durch Gott determinirter Mensch ist, erhellt aus dem Früheren: wir können, wenn Gott und Menschheit so absolut auseinander stehen, selbst an ihm nur eine symbolische Offenbarung haben.

Wie ist es aber mit der Inspiration der heil. Männer oder ihrer Schriften, welche er gegen die deutsche Kritik durch seine Theorie in Schutz zu nehmen meint? Die heil. Männer können, wenn Manjel folgerecht denkt, auch keine Erkenntniß von Gott selbst gehabt haben, wie auch nicht einmal Jesus; sie wissen nur jenes Gewebe endlicher Gedanken, das Gott für uns bestimmt haben soll bei seiner Offenbarung. Aber wir müssen weiter fragen: woher wissen wir nun, daß sie von Gott selbst dabei inspirirt waren? Noch mehr, wie konnten sie selber das wissen, wenn es keine wirkliche Empfänglichkeit für Gott, kein Erkennen Gottes giebt und kein Unterscheidungsvermögen zwischen dem Göttlichen und Ungöttlichen, weil das, wie Manjel meint, zu einer Kritik der Offenbarung führen würde? Offenbar konnte nach Manjel's Prämissen auch Gott selbst ihnen von der Göttlichkeit, dem göttlichen Urrprung ihrer Gedanken keine Gewißheit geben. Haben sie nun aber selber keine göttliche Gewißheit

(fides divina) von ihrer Inspiration, sondern nur eine menschliche, irgendwie nach Analogie der Evidences durch menschliche, fallible Schlüsse gebildete: wie können sie unbedingt Glauben verlangen oder wie kann es Mansel für sie? So zerstört er nach allen Seiten sich seinen eigenen Boden, wenn nicht, was doch keineswegs der Fall, seine Absicht ist, uns in absoluten Skepticismus zu führen. Haben die Apostel wirklich von Gott her und objectiv, nicht aus subjectiver Einbildung, gewußt, daß sie inspirirt seien, Christi Geist haben (1 Cor. 7. 1 Joh. 2, 27.), so haben sie in Gottes Namen sprechen können, wie sie gethan haben, wenn nicht, nicht. Hat aber ihnen, obwohl sie „endliche, relative“ Wesen waren, Gott sich so offenbaren und mittheilen können, so ist die ganze Position, die auf den Begriffen des Unendlichen und Endlichen in Mansel's Fassung ruht, als von ihm selbst in Betreff der heil. Schrift aufgegeben anzusehen, und es steht, wenn die Apostel und Propheten in unmittelbarer Beziehung zu Gott standen, und wenn Jesus, obwohl Mensch, in derselben stand, nichts entgegen, daß auch wir, obwohl endliche Menschen, seines Geistes theilhaftig werden und über die fides historica zur divina durch diesen Geist gelangen. Hiernach wird Mansel zu prüfen haben, ob Gottes Majestät in jener ewig verschlossenen Unendlichkeit zu sehen ist, wie sich die eigene menschliche Vernunft einbilden mag, oder ob unseres Luther's Wort den Vorzug verdient: „Seine Ehre ist Seine Liebe“; ob es kindlicher Glaube und wahre Demuth, oder rationalistische, auf falschem Selbstvertrauen der Vernunft, also auf Hochmuth ruhende Scheindemuth ist, wenn wir Gott vorschreiben wollen, worin er seine Herrlichkeit zu sehen hat, wenn wir seiner Herablassung ausweichen mit der depreciirenden Erklärung: Wir sind es nicht werth, wir sind nur endlich, können daher auch nicht für Göttliches empfänglich sein, können wollen uns nur in endlicher Sphäre bewegen.

Mansel macht zur Grundlage des Glaubens, den er fordert, nicht etwa den Zweifel, ob wir etwas von Gott, von dem Unendlichen, Absoluten positiv wissen oder wissen können, sondern das Wissen davon, daß wir von diesem Höchsten durch unsere Natur, also ewig abgeschnitten sind und schlechterdings objectiv davon nichts wissen können. Es ist dabei nichts von dem Schmerze des deutschen Faust:

„und sehe, daß wir nichts wissen können,
das will mir schier das Herz verbrennen“,

sondern mit kühlem Wort wird die Thorheit der Versuche alles idealen

Strebens gezüglicht und die Jugend eingeladen, sich gemächlich und praktisch in dieser endlichen Welt einzuschließen. Wie viel edler, gottgefälliger wäre selbst ein hochfliegender Irrthum, als eine so blasirte, chineische Lehre, die, aller Poesie, Mystik und Gotteswissenschaft feind, den Egoismus des sich gegen Gott Abschließens, den Egoismus der Verkennung und Verschmähung seiner Liebesmittheilung uns als Grundtugend, als die Demuth anpreist!

Wir müssen daher weiter sagen: dieser Skepticismus, der sich noch mehr gegen die geoffenbarte als gegen die natürliche Gotteserkenntniß richtet, ist selbst wieder Dogmatismus und zwar rationalistischer Art, für so schlechtthin supernaturalistisch auch Mansel um seiner Lehre von der heil. Schrift und der Offenbarung willen sich ansehen mag.

Wir wollen nicht in Abrede stellen: sein Absehen mag ursprünglich und eigentlich nicht auf Leugnung der christlichen Dogmen gerichtet sein; er mag ursprünglich in der Lehre von seinem verborgenen Gott ihnen sogar ein sicheres Bette bereitet zu haben vermeinen. Aber der Natur der Sache nach war es nicht anders möglich, als daß eine solche Kritik der menschlichen Vermögen zu einer Kritik der Offenbarung ward; es war unvermeidlich, wenn er auf jene Sätze über Gott als das „Unendliche, Absolute“ als auf ein gewisses, ja oberstes Wissen seine weiteren Auslagen baute, daß damit auch wieder ein Wissen von Gott behauptet ward, aber im Verhältniß zur christlichen Lehre ein negatives, ein rationalistisches, was wir nicht so ausdrücken würden, wenn es uns nicht darauf ankäme, ihn nach seinem eigenen Maße zu messen. Denn wenn Mansel kraft jener Begriffe des „Unendlichen, Absoluten“ es a priori für unmöglich erklärt, daß Gott dem Menschen könne eine Erkenntniß des Göttlichen mittheilen, so hat er gerade gethan, was er, zum Theil mit Unrecht, an so vielen Anderen tadelte; er hat einen selbstgemachten Begriff von Gott und vom Menschen, einen solchen, nach welchem sie gegen einander müssen exclusiv sein, zum entscheidenden Kriterium dafür gemacht, was Gott und die Offenbarung wollen und thun könne, was nicht.

Wir stellen nicht in Abrede, daß Herr Mansel für Frömmigkeit und Sittlichkeit ernstliches Interesse hat und durch sein ganzes Buch sorgen möchte. Wir sehen in seinem Werke zwar nicht eifriges, einsichtsvolles Schriftstudium — die heil. Schrift liefert ihm, wir müssen darin Maurice Recht geben, mehr nur Motto's; mit ihrem wirk-

lichen Inhalt läßt er sich so gut wie gar nicht ein, gehört vielmehr zu jenen Apologeten, die, wenn sie den Schatzkasten hüten, Alles meinen gethan zu haben für die eingeschlossenen Kleinode, weil sie keine lebendige Anschauung davon und keinen Glauben daran haben, daß die Schätze der heil. Schrift am besten sich selber vertheidigen und bewähren, wenn man sie nur auslegt und aus der Schriftform heraus in Leben und Erkennen hineinführt. Aber gern erkennen wir, wie gesagt, den frommen Sinn und die gute Meinung seiner Arbeit an; mit Freuden nimmt man wahr, daß ihm an einem Gebetsleben des Christen liegt, daß er, mag die Vernunft und das „Unendliche, Absolute“ dazu sagen, was sie wollen, Gott persönlich vorstellt, unsern Bitten zugänglich und sogar bestimmbar durch sie. Er will den Menschen keineswegs von Gott losreißen, nennt vielmehr den Menschen einmal auch Gottes Ebenbild und denkt den heiligen Geist in ihm wirksam, wie die Offenbarung wirklich als Gottes That, obwohl sie nicht Gott selber offenbart und obwohl jenes „Unendliche, Absolute“ ganz ebenso sehr ein Widerspruch ist gegen eine That Gottes in der Zeit und in endlichen Relationen, wie das menschliche Erkennen Gottes ein Widerspruch dagegen sein soll. Denn beidemal hat das Unendliche in das Endliche sich einzulassen, denkend und wollend oder gedacht und gewollt.

Aber erwägt man dieses Letztere und nimmt damit alles Frühere zusammen, so bleibt als Schlußurtheil nur übrig, daß Mansel's Standpunkt ein großer, durchgehender Widerspruch ist. Ließe er sich praktisch von jenen Begriffen, „das Unendliche, das Absolute“, leiten, die er für unumstößlich hält, so bliebe ihm kein Rest wirklicher Religion übrig. Da nun ferner dieser Widerspruch in all' seinen Verzweigungen seine Wurzel in der von ihm adoptirten Idee des Unendlichen und Endlichen, des Absoluten und des Relativen hat, Ideen, die er zwar, als wären sie Axiome, aufstellt, aber ohne alle Begründung: wie kommt es doch, daß er nicht kraft des religiösen und sittlichen Interesses, das in ihm lebt, zu fragen wagt: Haben denn diese niedrigen Kategorien ein Privilegium, ohne Weiteres für wahr, ja für den Prüfstein aller Wahrheit, natürlicher und geoffenbarter, zu gelten? Sollte es nicht lohnen, von dem dem Christen Gewissesten, den sittlichen und religiösen Interessen aus, eine Revision jener Kategorien und von einem ethischen Gottesbegriffe aus eine Entfaltung der Wissenschaft von göttlichen Dingen zu unternehmen?

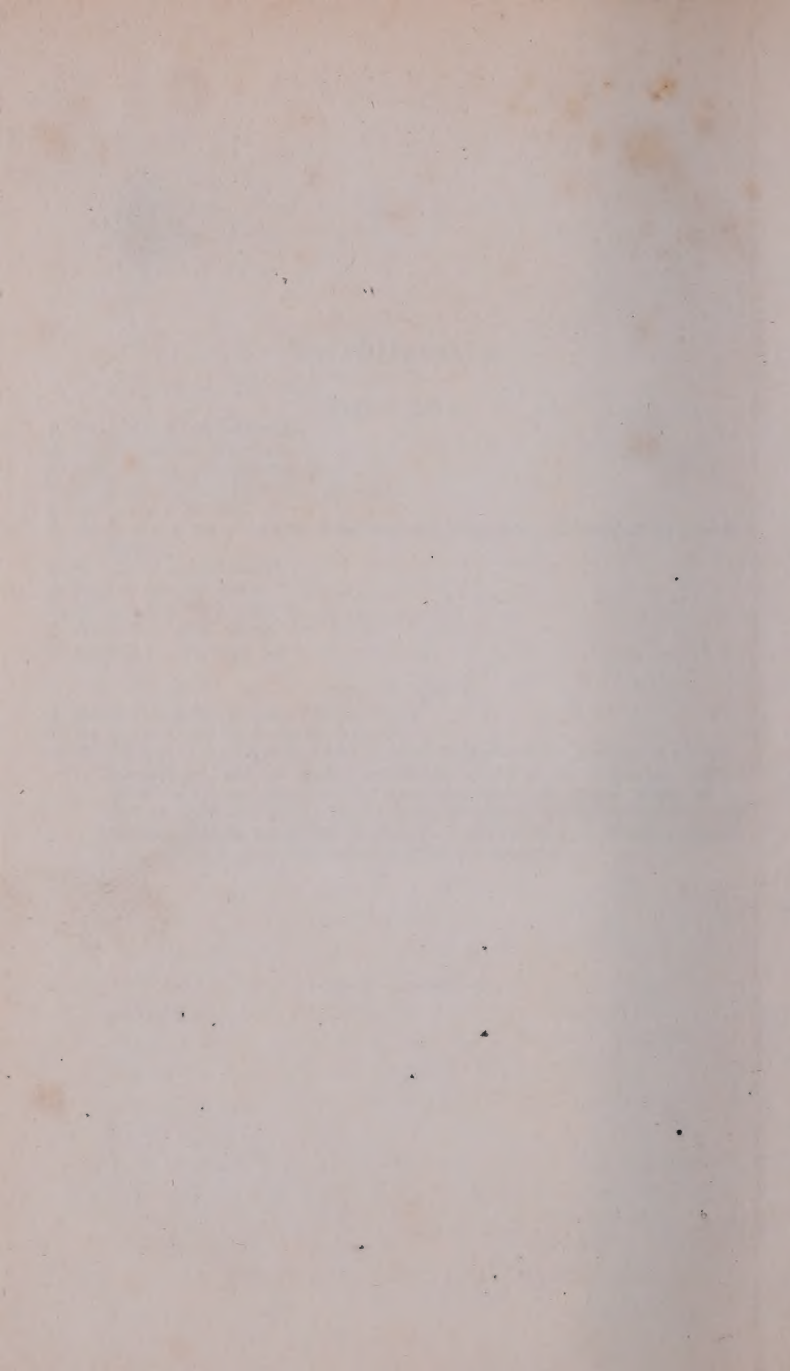
Berichtigungen.

Band V, Heft 4.

- §. 674, Z. 4 v. u. lies anteislamica.
§. 684, Z. 1 der Note lies religiösen.
§. 686, Z. 12 v. u. lies schlechthinige.
§. 690, Z. 8 v. o. lies „als wir in ihnen den“ x.
§. 691, Z. 3 v. u. lies 1846.
§. 694, Z. 24 v. o. fehlt bei „droben“ Note 3) (die in Z. 16 zu streichen ist) und Z. 26 bei „worden“ Note 4).
§. 694, Z. 6 v. u. lies Svadhā.
§. 699, Z. 2 v. o. lies unser er.
§. 699, Z. 3 v. o. lies die statt der.
§. 707, Z. 17 v. o. lies Amente.
§. 732, Z. 2 v. u. lies אֵל אֱלֹהִים.

Band VI, Heft I.

- §. 131, Z. 10 v. o. statt 26. April lies 26. März.
§. 132, Z. 2 v. u. statt Rhabanus lies Rabanus.
Die §. 138, Z. 5—13 angeführten Argumente gegen den Montanismus sind nicht, wie ich mit Rufin, Baronius und unter den Neueren auch Ritschl (zweite Aufl. S. 476) annahm, aus der Schrift des Miltiades, sondern aus der des antimontanistischen Anonymus entlehnt, der des Miltiades Schrift citirt und den Eusebius V, 16 u. 17 excerpiert. Da derselbe nicht lange nach Miltiades geschrieben hat, nämlich 13 bis 14 Jahre nach dem Tode der Maximilla (Cap. 16, §. 19, Cap. 17, §. 4); so begründet dies sachlich keinen Unterschied.



GTU Library



3 2400 00294 9588

